Irénikon

TOME X

-6. 1933 Novembre-Décembre

IEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Prix d'abonnement pour 1933 :

Belgique : 35 fr. *(Le numéro : 8 fr.)*

Pays ayant adhéré au pacte de Stockholm * :

11 belgas (*Le numéro* : 2 belgas).

(soit 39,50 fr. fr., 4 florins hollandais, 6,59 RM, 14 zl.)

Autres pays : 15 belgas. (*Le numéro* : 3 belgas)

(soit 12/6 sh., 11 fr. suisses, 41 lires).

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.

Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09

Paris : Laporta, 1300.79.

La Haye : Laporta, 1455.29.

* Albanie, Algérie, Allemagne, Argentine, Autriche, Brésil, Bulgarie, Égypte, Espagne, Esthonie, Éthiopie, France, Grèce, Hongrie, Lettonie, Liban, Pays-Bas, Perse, Pologne, Portugal, Roumanie, Russie, Syrie, Tchécoslovaquie, Turquie, Yougoslavie.

SOMMAIRE

COMPTES-RENDUS

)*Voir la suite des comptes rendus à la troisième page de la couverture*).

IRÉNIKON

Tome X. Nº 6. Novembre-Décembre 1933.

Ordre et juridiction dans l'Église.

IV. — Rapports réciproques de l'Ordre et de la Juridiction

En nous appliquant à bien distinguer l'ordre et la juridiction, nous avons parlé d'une hiérarchie selon l'ordre et d'une hiérarchie selon la juridiction. La notion des pouvoirs de l'Église que nous voulons suggérer ou dégager serait incomplète, si nous ne nous appliquions, pour finir, à en montrer l'unité. Les pouvoirs hiérarchiques d'ordre et de juridiction se répartissent diversement dans l'Église ; mais comme ces pouvoirs sont des droits ou des compétences permettant d'exercer une certaine fonction en vue d'une certaine fin ; comme cette fin est unique, à savoir : mener les hommes à leur perfection par l'union à Dieu, les rapports les plus étroits réduisent la dualité des pouvoirs à une foncière unité. L'opération de l'Église, mère des fils de Dieu et royaume de sainteté, comme instrumentalité divine, n'est pas l'opération d'un autre être que l'Église juridique, l'Église corps social, éducatrice des baptisés et royaume de Dieu visible : il n'y a pas deux Églises, pas plus qu'il n'y a deux hommes en nous, ni, à proprement parler, deux hiérarchies : car les deux pouvoirs sont des fonctions d'un organisme unique, un peu comme l'intelligence et la volonté sont les puissances d'une même âme. L'intelligence comprend mais, au vrai, c'est l'âme intelli-

gente qui comprend ; la volonté veut, mais c'est l'âme intelligente et volontaire qui veut, en sorte que la même et unique âme est intelligente lorsqu'elle veut, tout ce qui concerne la *connaissance* de l'objet dans le vouloir étant de l'intelligence, et que la même et unique âme est volontaire lorsqu'elle comprend, tout ce qui concerne l'*exercice* de l'intelligence relevant de la volonté. Ainsi la même hiérarchie apostolique met en œuvre sa puissance de gouvernement à propos de sanctification et dans l'opération même où elle exerce sa puissance sanctifiante, tandis que, d'un autre côté, elle ne possède et ne met en action ses droits de régence spirituelle que pour des fins de sanctification. Une comparaison plus exacte que celle des rapports de l'âme avec l'intelligence et la volonté nous est fournie par la psychologie humaine. Bien que notre prudence, comme toute notre vie morale, soit au service de notre charité et que celle-ci soit vraiment la vertu royale qui se subordonne tout le reste, cependant toutes nos vertus morales et les vertus théologales et la charité elle-même sont soumises, pour ce qui est de leur acte et de leur exercice, au gouvernement de notre raison pratique, c'est-à-dire à la prudence. Quelle que soit en effet la noblesse qui leur vient de leur objet, ces vertus et les actes de ces vertus sont ordonnés à l'unique fin de notre destinée et tombent, par là, sous la compétence, sous la mouvance, sous la juridiction de la prudence, vertu de l'agir humain qui ordonne les moyens à la fin. Ainsi dans l'Église : tout y est pour la sainteté, que procure le sacerdoce ; mais tout aussi, du moins tout ce qui peut être publique et constatable (1), du point de vue de l'exercice, relève du gouvernement (2).

(1) Cf *supra*, p. 243 sq.

(2) « Clavis cum ordine datur ; sed executio clavis indiget materia debita, quae est plebs subjecta per jurisdictionem ; et ideo, antequam jurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium. » Saint THOMAS. *In Sent*, lib. IV, dist., 18, q. 1, a. I, q^{e} 2, ad 2^{m}.

1. *Tout tombe sous la mouvance de la puissance pastorale.* — Tout homme, même non chrétien, peut baptiser. Cependant, parce qu'il n'y a qu'une Église et que le baptême a pour effet non seulement de régénérer l'âme, mais d'agréger au corps ecclésiastique, le baptême est, dans l'Église, réservé normalement aux prêtres qui ont charge d'âmes. Autrefois, l'évêque seul en était le ministre habituel (1) et, maintenant encore, le baptême solennel, auquel l'Église est si attachée, exige l'onction faite avec le Saint Chrême consacré par l'évêque. Ce baptême est, dans les paroisses, réservé à celui qui a la charge pastorale des âmes, le curé ou son délégué : ce qui se comprend, si l'on considère que le baptême n'agrège à l'Église universelle qu'en agrégeant à la communauté élémentaire ou paroisse (2), et que cette première mise en œuvre de la puissance régénératrice et sanctifiante de l'Église, faisant du petit baptisé un sujet de l'Église et le mettant tout à la fois sous la puissance comme sous la responsabilité pastorale de la hiérarchie, revient à ceux qui ajoutent au pouvoir du sacerdoce le gouvernement spirituel ; dans l'Église catholique, seules les églises cathédrales et paroissiales ont des fonds baptismaux.

Tout prêtre, nous l'avons dit, possède et conserve éternellement le pouvoir de consacrer l'Eucharistie. Et pourtant, ce pouvoir, pour s'exercer légitimement, suppose l'intervention de l'autorité hiérarchique : soit que la célébration de l'Eucharistie requière l'usage d'une pierre d'autel ou d'un antimension bénis par l'évêque, soit que toute céré-

(1) Sans doute est-ce dans cette perspective qu'il faut entendre ce que dit l'évêque donatiste Parmenianus, que l'évêque ou ange de l'Église a pour mission, dans le baptême, de *movere fontem.* Cf P. BATIFFOL. *Le catholicisme de saint Augustin,* I, p. 85.

(2) Ainsi le premier acte « administratif » dont le petit chrétien est l'objet prend-il toute sa valeur et reçoit-il le nom si plein de sens : inscription sur les registres de catholicité. Où l'on voit que l'*administratif* et le *juridique* ont leur côté religieux : il suffit de comprendre le sens des choses.

monie publique du culte reste soumise à l'administration épiscopale, soit enfin que le prêtre ne puisse légitimement célébrer que muni de l'autorisation de l'évêque. Toutes choses relatives à l'état présent de la discipline ecclésiastique, mais dont on trouve la substance, sous une forme ou sous une autre, dans la plus haute antiquité chrétienne : « Ne regardez comme valide, écrit saint Ignace d'Antioche, que l'Eucharistie célébrée en présence de l'évêque ou de son délégué. Partout où paraît l'évêque, que là aussi soit la communauté, de même que, partout où est le Christ Jésus, là est l'Église universelle. Il n'est permis ni de baptiser, ni de célébrer l'agape en dehors de l'évêque ; mais tout ce qu'il approuve est également agréé de Dieu : de cette façon, tout ce qui se fera sera sûr et valide » (1).

Dans tous ces cas, nous voyons les opérations sacerdotales de l'Église tomber, au point de vue de leur exercice, sous la compétence et la réglementation de l'autorité pastorale. Encore ne s'agit-il ici que de la légitimité des actes du sacerdoce : l'Église est une société dans laquelle l'ordre extérieur garantit et encadre la paix intérieure des âmes : saint Paul réglementait avec soin même l'exercice des charisme. Mais il est des opérations de sainteté qui impliquent, dans leur constitution même et leur validité, une intervention du

(1) *Aux Smyrniotes*, VIII. Trad. A. Lelong, Picard, 1910, pp. 89-91. On peut comparer la lettre de CLÉMENT romain *aux Corinthiens*, XL, 1-5 (antérieure d'une quinzaine d'années à celle d'Ignace). On aura remarqué que le texte, bien souvent cité dans le sens protestant en faveur d'une Église purement spirituelle, *ubi Christus ibi Ecclesia*, est pris dans un contexte qu'on pourrait, si l'on voulait, taxer du plus pur « juridisme » ou « sacerdotisme ». Une preuve de plus que le côté intérieur et le côté extérieur sont inséparables dans l'Église comme dans le Christ. C'est précisément en s'appliquant à dégager l'idée de l'Église à son premier jaillissement dans le christianisme primitif, que Kattenbusch affirme nettement que l'Église de Jésus-Christ et des apôtres est à la fois *societas fidei et Spiritus sancti in cordibus* et *societas externarum rerum ac rituum*. Cf. I. KATTENBUSCH. *Der Quellort der Kirchenidee*, dans *Festgabe A. von Harnack*, 1921, pp. 143-172.



gouvernement et une communication de juridiction : nous voulons parler des sacrements du mariage et de la pénitence. Là encore, la discipline actuelle a des attaches lointaines. Saint Ignace martyr écrivait à saint Polycarpe : « Il est bon que ceux qui se marient, tant hommes que femmes, ne contractent leur union qu'avec l'approbation de l'évêque ; car c'est la pensée de Dieu qui doit présider aux mariages, et non la passion » (1) : mesure d'ordre, prévoyance paternelle, mais aussi intervention de l'autorité pastorale dans la conclusion d'un pacte qui, dans l'Église du Christ, est un sacrement. Quelles que soient les précisions apportées depuis lors par l'autorité ecclésiastique, il lui revient, aujourd'hui comme jadis, « de définir les modalités du contrat et les conditions qu'il devra remplir pour être valide » (2), l'une de ces conditions étant, dans les circonstances habituelles, la présence du prêtre : et non de n'importe quel prêtre, mais du curé ayant charge d'âmes, ou de son délégué.

Le cas du sacrement de pénitence est encore plus caractérisé. S'il est un acte relevant de la compétence de Dieu *(forum Dei)*, c'est bien cet acte du pardon, cette restauration de l'amitié entre l'âme et Dieu, cette restitution de la sainteté : qui donc s'introduirait ici entre la conscience et Dieu ? Comme, cependant, Dieu daigne se servir du ministère des hommes; comme l'Église a reçu la charge des amis de Dieu, de leur fidélité délicate ; comme le péché, maladie ou paralysie d'un membre du Christ, intéresse tout le corps (3),

(1) *A. Polycarpe*, V, 2 ; cf. aussi A. Esmein. *Le mariage en droit canonique*. 2e éd. mise à jour par A. Genestal. Paris, 1929, p. 3, qui cite aussi Tertullien : *De Pudicitia*, c. 4.

(2) Ch. V. Héris, O. P. *L'Église du Christ. Son Sacerdoce, Son gouvernement*. Juvisy (S. et O.), éd. du Cerf, p. 65. Les rapports du gouvernement et du sacerdoce sont bien définis dans cette petite étude.

(3) Ce point de vue social est bien marqué chez les Pères, particulièrement chez saint Jean Chrysostome. Le P. Sertillanges l'a mis en beau relief dans ses différents ouvrages : *L'Église, Les sacrements* et le *Catéchisme des incroyants*.

il y aura place, dans la réconciliation de l'âme avec Dieu, pour une intervention de la hiérarchie. L'absolution donnée par le prêtre au nom de Dieu, et même *in persona Dei*, relève du pouvoir d'ordre ; mais, ayant valeur de sentence judiciaire et étant prononcée sous forme de jugement, l'absolution met en cause la compétence juridictionnelle, et sa validité est en dépendance d'une communication du pouvoir de juridiction par l'autorité légitime.

Tels sont les cas les plus notables illustrant cette loi générale que le pouvoir de sanctifier est soumis, pour ce qui est de son exercice, au gouvernement légitime, tout comme l'usage de nos valeurs spirituelles dépend de notre prudence : car le gouvernement, c'est la prudence de l'autorité, tout comme la Providence est la prudence de Dieu. L'autorité, dans l'Église, revêt par là, en vertu de cette conjonction et de cette interdépendance de l'ordre et de la juridiction, une forme de compétence qu'on peut appeler pouvoir liturgique ; ce n'est pas le pouvoir de célébrer les rites sacramentels, ceci ne relève que de l'ordre, mais le pouvoir de régler les choses du culte. Effectif déjà chez l'évêque, et faisant de lui un prince dans l'ordre cultuel comme il l'est dans l'ordre du gouvernement proprement dit, ce pouvoir n'est en plénitude que dans le Souverain Pontife. Chez lui, comme chez le corps épiscopal pris dans son ensemble, il peut aller jusqu'au pouvoir de changer, dans une mesure difficile à préciser, le rite extérieur des sacrements (non leur symbolisme fondamental, qui est comme le noyau central de leur « substance »).

2. « *Finis praecepti caritas* » (1). — Tout le gouvernement

(1) I Tim., I, 5. Il faudrait prolonger les quelques indications données dans ce paragraphe par les deux très beaux articles du P. SCHWALM, O. P. *L'inspiration intérieure et le gouvernement des âmes*, dans *Revue thomiste*, VI (1898), pp. 315-353. et *Le respect de l'Église pour l'action intime de Dieu dans les âmes*, *Ibid.*, pp. 707-738.



de l'Église est ordonné à la sanctification des âmes, à la pureté de la charité.

Dans l'ordre naturel déjà, toute l'activité législative, administrative, judiciaire et coercitive de l'État vise en principe un unique but : régler les relations entre les hommes de telle manière que la vertu fleurisse et que l'amitié germe entre eux. Dans l'Église, dans la sainte Église, tout est fait pour la sainteté. Les réglementations du culte, l'enseignement, les prescriptions canoniques, l'action pastorale toute entière visent seulement à la triple pureté de la conscience, de la foi et de la charité.

On peut même dire davantage. L'Église n'est Royaume de Dieu visible sur la terre que pour épargner et commencer dans les âmes le Royaume invisible de Dieu : tout ce qui est, en elle, conduite et direction des âmes ne va qu'à édifier ce « temple saint dans le Seigneur » (1), cette valeur absolue de la charité qui « ne passera pas » (2). Aussi l'autorité de l'Église dans le gouvernement spirituel est-elle essentiellement relative à l'action intérieure du Saint-Esprit dans les âmes ; sa plus grande ambition est de préparer au mieux la venue de l'Esprit, de lui ouvrir les âmes, puis de lui céder la place (ce qui ne peut jamais être total en cette vie) ; comme Jean-Baptiste, elle « prépare » ; comme lui, elle ne prend « que ce qui lui a été donné du ciel » ; elle laisse à l'époux les âmes qui lui appartiennent, « ravie de joie à la voix de l'époux », contente de diminuer, tandis qu'il croît (3) ; jusqu'à ce qu'enfin, à la consommation des choses, l'Église ou l'on commande et où l'on obéit cède la place à l'Église où l'on aime seulement, se réalisant définitivement dans la communion de tous ensemble au Père et à son Fils Jésus-Christ (4). Telle est la condition

(1) *Eph.*, II, 21.
(2) 1 *Cor.*, XIII, 8.
(3) *Jean*, III, 27-30.
(4) 1 *Jean*, I, 3.

de l'autorité dans l'Église, qu'elle doit s'affirmer, mais seulement pour aider les âmes à s'unir à Dieu dans la sainteté ; et sans doute, plus profondément que dans un ordre purement moral et psychologique, est-ce dans cette perspective qu'il faut entendre ce que Notre-Seigneur disait à ses apôtres des conditions propres de leur pouvoir : « Les rois des nations dominent sur elles et sont appelés bienfaiteurs. Pour vous, ne faites pas ainsi » (1).

Finalement l'Église a reçu tout ce qu'elle a de pouvoirs pour concourir à la transfiguration du monde et de l'humanité. Cette transfiguration, ou régénération, ou sanctification, le sacerdoce le procure directement ; ses opérations sont soumises à la prudence sociale de l'Église, qui est son gouvernement ; mais cette prudence ou ce gouvernement sont, par tout ce qu'ils sont, au service d'une plus grande pureté de la charité, d'une union plus intime à Dieu. L'ordre et la juridiction collaborent donc ; ils se distinguent, mais, loin de s'opposer, ils cumulent dans l'épiscopat, et, finalement, dans l'Église, il n'y a proprement qu'une hiérarchie dont la fin, comme dit saint Denys (2), est l'assimilation de toutes choses à Dieu et l'unité en Dieu.

M.-J. Congar, O. P.

(1) *Luc*, XXII, 25.
(2) *Hiérarchie céleste*, ch. 3.

Notes d'Ecclésiologie Orthodoxe.

LE PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE ET LES ÉGLISES ORTHODOXES AUTOCÉPHALES (*Suite*).

Ainsi que nous l'avons montré (1), les patriarches de Constantinople avaient donc pu adapter leur autorité spirituelle aux formes nouvelles de la puissance politique et ils avaient retrouvé, dans les limites de l'empire des sultans, une part de l'influence qu'ils possédaient sous les *basileis* byzantins. En effet, la politique intelligente du Conquérant leur avait concédé, à côté du libre exercice de leur pouvoir religieux, une sorte de juridiction temporelle sur les chrétiens, lorsqu'elle avait fait d'eux les ethnarques de la race. Pourtant la puissance des Turcs s'affaiblit, particulièrement dès le début du XIXe siècle, et les soulèvements nationaux préludèrent, dans la péninsule balkanique, à la fondation d'unités politiques nouvelles. Les populations, asservies durant des siècles, retrouvèrent leur unité ethnique et se regroupèrent pour conquérir leur indépendance. Presque simultanément, le pouvoir ottoman fut ébranlé à travers tous les Balkans et des États nouveaux virent le jour : Grèce, Serbie, Roumanie, Monténégro, Bulgarie. Certains passèrent par le stade d'une semi-indépendance et furent érigés d'abord en principautés ; d'autres, comme la Grèce, conquirent de haute lutte leur autonomie.

A un État nouveau devait correspondre une Église nationale nouvelle, si l'on appliquait les principes qui, dans le

(1) Cfr *Irénikon*. X, p. 111 et seq ; p. 253 et seq.

passé, avaient étayé la fondation de la Grande Église de Constantinople. Du point de vue ecclésiastique pourtant, d'autres solutions eussent été possibles, si l'on se rappelle la façon dont l'Église œcuménique en avait usé au moyen-âge avec les patriarcats à peu près autonomes d'Ypek et de Tyrnovo (1), érigés au XIIIe siècle pour satisfaire les souverains serbes et bulgares d'alors et pour les maintenir dans le giron du patriarcat byzantin. Mais au XIXe siècle, les circonstances n'étaient plus les mêmes : les liens créés entre Byzance et les peuples slaves des Balkans par les bienfaits de l'évangélisation avaient, avec le temps, perdu de leur force ; l'esprit national avait pris corps et le philétisme avait remplacé, trop souvent, l'idéal de l'unité religieuse ; de plus, les gouvernements imbus d'idées libérales, craignant, au sein de la nation, la puissance d'une Église qui aurait pris au dehors ses directives, la voulaient strictement nationale et sous la tutelle de l'État.

Au milieu de ces mouvements d'indépendance politique et religieuse, se trouvait le patriarcat de Constantinople, dont le ressort immédiat de juridiction se confondait, en Europe, avec les limites de l'empire turc. Grecque par son origine, par son passé, de gloire sous les *basileis*, de souffrances endurées au nom de la foi et de la race sous les sultans, la Grande Église l'était aussi par la plupart des membres de son haut clergé, qui occupaient les sièges métropolitains du patriarcat. Ce caractère presque exclusivement national de l'Église de Constantinople rendit parfois plus ardue la recherche d'une solution sauvegardant, tout à la fois, ses droits et ceux des nouveaux États. Toutefois, remarquons-le, le règlement de la question religieuse en Grèce, d'où la question ethnique était pourtant absente, fut peut-être le plus difficile à atteindre. L'assentiment du patriarcat était indispensable à la proclamation de l'auto-

(1) *Ibid.*, p. 134 et 139 et *infra* p. 345.

céphalie des Églises particulières et, pour qu'il pût être accordé, il fallait que des conditions de liberté et d'autonomie suffisantes leur fussent concédées par les gouvernements respectifs. On n'a pas suffisamment insisté sur cet aspect des questions et trop souvent on a voulu voir, dans les difficultés qui surgirent lors de l'érection des Églises nationales, un effet du dépit et de la mauvaise humeur du patriarcat, devant l'amoindrissement progressif de son troupeau. Mais, s'il en fut parfois ainsi, n'est-il point naturel de voir aussi, dans les longs démêlés qui ont chaque fois précédé l'octroi de l'autocéphalie, le désir du patriarcat de voir se former des Églises conformément aux saints canons et de les mettre à l'abri du pouvoir séculier ? La concession du *χειραφέτησις*, par lequel l'autocéphalie ecclésiastique était promulguée, exigeait de la part des pouvoirs publics une contre-partie, qui trop souvent fut illusoire. Abandonnant sa juridiction immédiate sur une portion de ses ouailles, le patriarche œcuménique se devait et devait à l'Orthodoxie qu'il représentait, d'assurer à ses peuples le maintien de l'unité religieuse et des relations canoniques qui la sauvegarderaient, pour que la foi orthodoxe ne fût pas mise en péril.

* * *

Le soulèvenent du Péloponèse en 1921 vint ajouter aux agitations nationales que la Porte avait à réprimer et il aboutit, après les péripéties de la guerre de l'indépendance, à la reconnaissance du nouvel État grec (1).

(1) La position du patriarche de Constantinople était particulièrement délicate durant les soulèvements nationaux de la première moitié du XIXe siècle. Victime désignée aux représailles des Turcs, il se trouvait placé entre le devoir de maintenir, autant que possible, la situation du patriarcat sous la domination de la Porte et ses sentiments nationaux. C'est ainsi qu'un acte synodique, daté du mois de mars 1821, frappait d'ex-

Dès 1821, la première assemblée nationale, réunie à Épidaure, avait proclamé la religion orthodoxe religion dominante en Grèce et elle avait confié le ministère des cultes à l'évêque d'Androutsa, Joseph. Celui-ci, durant les années qu'il passa à la direction des affaires ecclésiastiques (1821-1825), eut pour préoccupation dominante de ne rien faire qui attentât aux droits de juridiction, du patriarcat (1). A la troisième assemblée nationale de Troïzène, en 1827, une commission de prélats, animés du même esprit, soumettait un plan d'organisation de l'Église en Grèce, d'après lequel était formé un synode d'évêques, qui avait la charge de gouverner l'Église et le clergé en pleine indépendance, d'avoir soin des éparchies sans pasteur, d'envoyer des prédicateurs, de veiller au bon ordre des écoles et des monastères, de régler les différends des prêtres et les questions relatives aux mariages et aux héritages et d'observer inviolablement les canons ecclésiastiques... (2). Cette commission déclarait expressément : « Puisque nous tous qui, à un

communication les chefs de la rébellion grecque (MANSI, XL, 151), et que, pourtant, le patriarche Grégoire V était pendu, par ordre du sultan, à la porte principale du Phanar, le jour de Pâques, 10 avril de la même année.

(1) Quelques exemples en témoigneront : le 7 mars 1822, Joseph reprochait au métropolite de Lacédémone, Chrysanthos, d'avoir consacré un évêque sans l'autorisation canonique ; peu après, il soumettait au conseil exécutif un mémoire sur les devoirs et les droits du patriarche de Constantinople et de la hiérarchie de Grèce ; le 14 octobre 1824, mourut l'évêque de Coronée, suffragant de la métropole de Patras, et la nécessité de lui donner un successeur se posa : la commission, chargée d'examiner la question et dont faisait partie le ministre des cultes, répondit que, de même que le patriarche avait le droit de nommer les métropolites, ainsi ceux-ci devaient désigner les évêques relevant de leur métropole ; le 25 octobre de la même année, le saint chrème était demandé à Constantinople pour les éparchies grecques. Ainsi donc, malgré la confusion qui règnait dans toute la Grèce, les droits du patriarcat étaient respectés. Cf CHR. PAPADOPOULOS, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, Athènes, 1920, pp. 21-28.

(2) VAPHEIDIS. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, III, 2e partie. Alexandrie, 1928, p. 498.

titre particulier, faisons partie du saint clergé de l'Église Orientale, nous n'avons pas connu d'autre mère que la Grande Église, ni d'autre chef que le patriarche de Constantinople, tel que le magnanime patriarche Grégoire, qui fut, il y a peu d'années, immolé pour notre sainte foi et pour la patrie, pour cela même, il ne nous est pas permis de nous en séparer et de l'abandonner ; mais nous, les prélats qui nous trouvons en Grèce, spirituellement unis, nous gouvernerons, pour autant qu'il nous sera possible, les Églises à nous confiées tout en ne produisant aucun schisme ni aucune division dans notre unité spirituelle et dans la communion ecclésiastique » (1).

Le gouvernement de Capo d'Istria (1828-1831) allait connaître deux tentatives de rapprochement entre le Phanar et le nouvel État. En 1828, le patriarche Agathangelos, sur l'injonction de la Porte, lui adressa une ambassade dans le but de tenter un rapprochement entre les deux gouvernements. Elle donna à Capo d'Istria l'occasion de marquer son entière soumission à l'Église sur le terrain religieux, en même temps qu'il se voyait obligé de décliner les propositions dont les légats étaient porteurs (2). En 1830, à l'occasion de son élévation au trône œcuménique, Constantin I[er] écrivit au président, le mettant en garde contre la propagande calviniste qui sévissait en Grèce, et l'engageant à hâter la reprise des relations canoniques entre la hiérarchie hellénique et la Grande Église. Ces avances furent bien accueillies par Capo d'Istria, qui se préparait à envoyer à Constantinople des représentants, afin de rechercher une formule d'organisation pour l'Église de Grèce, sous l'égide du patriarcat de Constantinople (3). Mais l'assassinat du Président (27 septembre 1831) vint interrompre ces projets.

(1) VAPHEIDIS, *loc. cit.*, p. 499 ; PAPADOPOULOS, *loc. cit.*, pp. 43-49.
(2) PAPADOPOULOS, *loc. cit.*, p. 32.
(3) *Ibid.*, pp. 36-38, et MANSI, XL, 160.

Avec Capo d'Istria, disparaissait le principal partisan d'un réglement canonique de la question religieuse en accord avec la Grande Église. Déjà la cinquième assemblée nationale d'Argos et de Nauplie, 1832, préconisait la constitution d'un synode de prélats, nommés par le gouvernement et qui présiderait à la vie ecclésiastique du pays (1). Les idées d'hommes comme Adamantios Koraï et Theoclitos Pharmakidis orientèrent les esprits vers un établissement religieux semblable à celui qui était en vigueur en Russie depuis Pierre le Grand. Ainsi, lorsqu'en 1833 le régent bavarois Maurer, qui gouvernait au nom du roi Othon, promulga la charte de l'Église de Grèce, trouva-t-il un bon nombre d'adhérents. Elle s'inspirait pour beaucoup des réformes opérées en Russie sous l'influence de Th. Procopovič et même de la constitution de l'Église réformée de Bavière, à laquelle appartenait le régent Maurer. L'Église de Grèce, y lisait-on, qui ne reconnaît spirituellement aucun chef et aucune tête, si ce n'est la pierre fondamentale de l'Église, Jésus-Christ, et qui, politiquement, reconnaît comme chef, le roi de Grèce, est et reste indépendante de toute autre Église. Pour ce qui concerne la doctrine, elle est et reste unie avec toutes les autres Églises du dogme oriental. Cette indépendance, puisque l'Église grecque l'a proclamée officiellement, elle veut la faire connaître par un acte de l'autorité politique aux autres Églises sœurs du dogme Oriental (2). Elle sera gouvernée par un synode permanent composé de cinq membres, trois évêques et deux prêtres, prêtant serment au roi, et dont tous les actes, pour être valides, devront être revêtus de la signature d'un commissaire royal faisant de droit partie du synode ; la nomination des évêques sera réservée au roi, sur présentation du synode ; ceux-ci seront payés par l'État ; de plus on prévoyait

(1) Papadopoulos, *ibid.*, pp. 49-50.
(2) Mansi, XL, 161 et Vapheidis, *loc. cit.*, p. 501.

une réduction du nombre des couvents et leur réforme (1).

Ces quelques points suffisent à montrer l'esprit qui animait les législateurs et que semblable constitution, outre qu'elle proclamait l'autocéphalie de l'Église de Grèce sans l'assentiment du patriarcat de Constantinople, ne pouvait fournir une base sérieuse aux discussions qui auraient pu s'ouvrir avec lui. Ce ne fut d'ailleurs pas sans contestations que le nouveau système ecclésiastique fonctionna ; il avait trouvé un apologiste dans la personne de Theoclitos Pharmakidis, qui avait eu une part prépondérante dans la rédaction de la charte ; il trouva en Constantin Oikonomos un adversaire irréductible également autorisé (2). Ces deux personnalités concrètent la lutte de tendances qui s'engagea alors et qui n'a point cessé encore en terre hellénique ; l'un, partisan d'une orthodoxie libérale, rejetait les vieux cadres hiérarchiques au profit d'un nationalisme ecclésiastique exagéré ; l'autre, au contraire, voyait dans la conservation des anciennes traditions, tant disciplinaires que dogmatiques, le salut de la Patrie, du point de vue religieux comme du point de vue politique. Pour Oikonomos, le patriarcat œcuménique restait le centre et la pierre angulaire de l'Orthodoxie ; il écrivait : « Ce trône est le centre soutenu par Dieu où convergent et où sont réunies toutes les Églises orthodoxes existant sous les cieux, dans les divers royaumes ; groupées autour de lui, elles constituent le corps indivisible de l'Église une, sainte, orientale et apostolique, dont le Christ est la tête. Ce trône, vénérable pour tous les rois chrétiens et considéré par le conquérant lui-même dans la ville impériale, porte la suprême sollicitude de toutes les Églises, il administre celles qui sont directement sous sa dépendance, il approuve et il proclame l'autonomie des

(1) Vapheidis, *ibid.*, pp. 501, 502.

(2) Sur ces deux personnalités on trouvera d'intéressants détails, dans le livre déjà cité de Mgr Chrysostome Papadopoulos, respectivement, pp. 55 et sq, pp. 145 et sq.

autres et il s'occupe de la disposition canonique des affaires ecclésiastiques de celles qui sont indépendantes et autocéphales, parmi lesquelles il comptera avec tendresse l'Église de Grèce, sa fille inséparable, lui octroyant la couronne des privilèges ecclésiastiques pour le bien de l'Église » (1). C'était reconnaître le droit du patriarcat de proclamer l'autocéphalie de l'Église hellénique et incriminer implicitement ce qui avait été fait. Pharmakidis au contraire soutenait « que le trône de l'Église de Constantinople n'a pas et n'a jamais reçu de personne le pouvoir d'approuver et de proclamer l'autonomie des Églises des peuples libres et indépendants qui ont à proclamer elles-mêmes leur autocéphalie » (2). L'opinion publique était partagée entre ces deux tendances et le Saint-Synode, vinculé par la charte imposée à l'Église, ne pouvait s'en libérer sans le consentement du gouvernement, malgré la nécessité urgente, où il se trouvait, de régler sur des bases canoniques la question des évêques et des évêchés et l'ensemble de la situation religieuse du pays.

Deux faits manifestèrent son désir de reprendre avec Constantinople les relations régulières. En 1839, comme le saint chrème venait à manquer, le synode insista auprès du gouvernement pour qu'il en fût demandé à la Grande Église ; un décret royal fut même préparé à cet effet, mais l'opposition tenace de Pharmakidis en empêcha l'exécution (3). Après qu'il eût procédé à la condamnation et à la déposition de Theophile Kaïris, le Saint-Synode, cherchant une occasion de communiquer avec le patriarcat, lui en fit part par une missive qui, remise à Constantinople, n'y fut pas acceptée, dès qu'on apprit qu'elle provenait

(1) *Ibid.*, pp. 158-159.
(2) *Ibid.*, p. 159.
(3) *Ibid.*, p. 195 et VAPHEIDIS, *loc. cit.*, p. 505.

du synode d'Athènes que le patriarcat ignorait canoniquement (1841) (1).

Ce n'est qu'en 1850, que les relations entre les deux Églises furent reprises. Le ministre de Grèce près de la Porte, Jacques Rizos Neroulos, étant mort à Constantinople, le Phanar lui fit des funérailles solennelles présidées par le patriarche Anthime IV. Pour exprimer sa reconnaissance, le gouvernement hellénique fit remettre au patriarche la décoration de l'ordre du Sauveur ; mais l'archimandrite Misael Apostolidis, qui en était le porteur, était également chargé d'une lettre du président du Saint-Synode grec. Le patriarche, s'il accepta la marque d'honneur du gouvernement, refusa de prendre connaissance de la lettre d'un synode dont il était censé ignorer l'existence (2).

Devant cette fin de non recevoir, on comprit à Athènes qu'il convenait de poser directement la question de la reconnaissance de la nouvelle Église grecque. Une lettre du synode, accompagnée d'un long exposé du gouvernement, fut donc expédiée à Constantinople, demandant la confirmation de l'état de choses existant ; ces documents voulaient justifier la position prise par les dirigeants de l'État grec, c'est pourquoi ils se contentaient de requérir une approbation. Mais la Grande Église, consciente de ses droits et aussi de ses devoirs, entendit reprendre l'affaire à son origine, proclamer l'autocéphalie de l'Église et ne pas reconnaître ce qui avait été fait en dehors d'elle. Un grand synode fut donc réuni au Phanar, le 16 juin 1850, et, le 29 juin, un *Tomos* synodique fut promulgué, par lequel l'autocéphalie était accordée à l'Église de Grèce et où les conditions qui devaient l'accompagner étaient minutieusement spécifiées. Les rappeler ici brièvement montrera les règles qu'il convenait de suivre, conformément aux saints canons,

(1) *Ibid.*, p. 297-298 et p. 505.
(2) *Ibid.*, p. 349-351.

pour attribuer à une Église le privilège de l'autonomie (1). L'Église autocéphale de Grèce, ayant comme chef et comme tête Jésus-Christ, devait avoir : *a*) comme autorité suprême, un synode permanent composé de prélats y siégeant successivement selon leur rang de consécration épiscopale ; *b*) son président devait être le métropolite d'Athènes ; *c*) il devait gouverner l'Église selon les saints canons, librement et sans aucune immixition de l'autorité civile ; *d*) les évêques feraient mémoire du Saint-Synode et celui-ci de tout l'épiscopat orthodoxe, lisant dans les diptyques les noms du patriarche œcuménique et des autres patriarches selon leur rang ; *e*) quand ce serait nécessaire, le Saint-Synode recevrait le saint chrême de la Grande Église du Christ ; *f*) en entrant en charge, le président du synode aurait à envoyer au patriarche œcuménique et aux autres patriarches les lettres canoniques nécessaires ; *g*) tout ce qui concerne la vie intérieure ecclésiastique, comme l'élection et la consécration des évêques, leur nombre et la désignation de leurs trônes, les ordinations de prêtres et de diacres, les mariages et les divorces, le régime des monastères, la bonne discipline et l'éducation du clergé, la prédication de la parole divine, l'approbation des livres religieux et autres choses semblables devaient être réglé par le Saint-Synode au moyen d'actes synodiques ; *h*) dans les questions ecclésiastiques qui se présenteraient et qui exigeraient une délibération et une collaboration pour une meilleure conduite et un renforcement de l'Orthodoxie, le synode de Grèce en réfèrerait au patriarche œcuménique et à son synode, qui lui offraient volontiers leur collaboration.

Accueilli avec joie par le clergé et la hiérarchie, le *Tomos*

(1) Le texte de ce *Tomos* a été édité dans plusieurs ouvrages grecs : on le trouvera plus aisément dans RHALLI ET POTLI, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν Κανόνων*. V., p. 177 et sq. ; MANSI, *loc. cit.*, p. 449 et sq. ; et PAPADOPOULOS, *loc. cit.*, p. 356 et sq. Le résumé que nous citons est tiré de VAPHEIDIS, *loc. cit.*, p. 506-507.

agréa moins au gouvernement, qui, sous l'influence de Pharmakidis, fit voter une nouvelle charte ecclésiastique (1852), dans laquelle étaient reprises certaines des conditions posées par le patriarcat, mais où la liberté foncière de l'Église était violée, par l'imposition d'un représentant du gouvernement au sein même du synode et par l'obligation pour tous les actes synodiques, relevassent-ils même du domaine purement spirituel, d'être approuvés par le gouvernement (1).

L'exposé que nous venons de faire manifeste bien, d'une part, l'étendue des droits canoniques de la Grande Église et leur reconnaissance par la grande majorité du clergé, d'autre part, l'attitude souvent sectaire des gouvernants, qui considèrent l'Église comme une chose nationale, sur laquelle il importe d'avoir la main.

* * *

L'archevêché d'Ypek, institué en 1219, sous le patriarche Manuel (2), fut, au temps de l'empire serbe du moyen-âge,

(1) Analysant brièvement l'histoire du premier siècle d'existence de l'Église de Grèce (1833-1933), Mgr Chrysostome PAPADOPOULOS, archevêque d'Athènes, déplore que la Constitution, imposée en 1833, sous l'influence de gouvernants protestants et libéraux, soit restée une tradition aux yeux des politiciens helléniques, puisque, à un essai de constitution plus canonique que s'était donnée l'Église en 1923, le gouvernement opposa, en 1931, un nouveau règlement privant encore l'Église de ses libertés essentielles. L'archevêque d'Athènes déplore aussi la façon violente dont les gouvernants d'alors en usèrent à l'égard du patriarcat œcuménique. Si Pierre le Grand, dont ils suivaient les traces, avait imposé à l'Église un système de gouvernement peu conforme aux règles du droit ecclésiastique, il avait du moins imploré la bénédiction du patriarcat et l'Église russe jouissait depuis longtemps de l'autocéphalie. *(Ekklisia*, XI, 1933, n° 31-32, p. 241-242).

(2) Voir sur ce que nous en disons, ainsi que sur la rupture passagère de la communion entre les deux Églises sous le règne d'Étienne Dušan, *Irénikon*, X, p. 139. Sur les circonstances qui amenèrent la reconnaissance par la Grande Église de l'autonomie serbe et sur le rôle

à l'instar d'une Église nationale. Il ne jouissait pourtant pas d'une indépendance comparable à celle des Églises autocéphales ; le titre de patriarche conféré à son ayant droit représentait plutôt une marque d'honneur, mais ne le libérait pas de la juridiction constantinopolitaine. Ces privilèges d'honneur furent maintenus, longtemps après que la conquête ottomane eut réuni sous le sceptre du sultan toute la péninsule des Balkans. Ce n'est qu'en 1766, et à la demande de prélats du ressort d'Ypek, écrasés sous les exigences ottomanes que l'archevêché fut réuni au patriarcat œcuménique, sous le patriarche Samuel (1). Avant le rattachement des métropoles serbes à Constantinople, de nombreuses traces des relations entre les deux Églises nous ont été conservées. Citons-en quelques exemples, afin de donner un aperçu plus complet des liens qui unirent les hiérarchies. Vers la fin du XVII[e] ou au commencement du XVIII[e] siècle, l'évêché de Nysse (Nich) fut promu par Constantinople au rang de métropole (2) ; en 1709 le patriarche œcuménique Athanase recommande aux métropolites de Phrouskas et de Vacikas de reconnaître l'archevêque d'Ypek comme leur chef (3) ; les derniers patriarches serbes furent élus à Constantinople, soit par le synode de la Grande Église, soit par leur propre synode (4). Même lorsque des évêchés

de l'archevêque Sabba, on peut trouver d'intéressants détails dans MILIARAKI, *Ἱστορία τοῦ Βασιλείου τῆς Νικαίας καὶ τοῦ Δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου.* (1204-1261), Athènes 1928, respectivement p. 177-179 et p. 640-653.

(1) Voir dans DELIKANIS *Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα*, III, p. 921, l'exposé des motifs qui provoquèrent la réunion de l'archevêché au patriarcat ; et p. 923, la lettre de démission du dernier archevêque d'Ypek, Kallinikos.

(2) *Ibid.*, p. 904.

(3) *Ibid.*, p. 912.

(4) Voir sur ce sujet l'intéressante communication du prof. K. RHALLI à l'Académie d'Athènes, *Περὶ τῆς ἐκλογῆς τῶν Ἀρχιερέων τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς Ἰπεκίου κατὰ τοὺς τελευταίους χρόνους τοῦ αὐτοκεφάλου αὐτῆς*, Athènes, 1932, et DELIKANIS, *loc. cit.*, p. 917, le mémoire pour l'élection de Ioannikios (1739) et, p. 921, celui de l'élection de Cyrille (1750).

serbes se trouvèrent sous la domination autrichienne, les relations ne furent pas interrompues ; plusieurs évêques s'adressèrent à Païsios de Constantinople pour lui demander de relever le métropolite Moïse de Belgrade de l'obligation du jeûne (1) ; le patriarche leur répondit et, en 1727 (2), il proclama la fidélité du peuple et de la hiérarchie serbes à l'Orthodoxie, comme Jérémie III l'avait fait en 1723 (3) ; certains d'entre ces prélats furent aussi nommés à Constantinople (4).

Il nous reste de nombreux documents qui témoignent de la régularité des relations canoniques entre le patriarcat et les anciennes métropoles de l'archevêché d'Ypek. Non seulement des actes d'élection aux sièges de Belgrade et d'Ouzitza (5), mais encore des procédures de déposition (6) et des directives d'ordre disciplinaire (7) et canonique (8) sont parvenues jusqu'à nous. A partir de 1804, le pays serbe se révolta contre le joug du sultan et une certaine indépendance fut reconnue à la Serbie par les traités de Bukarest (1812) et d'Akerman (1817). Le prince Miloš Obreonovič voulut régler avec le patriarcat la question des redevances financières dues à la Grande Église par les prélats de sa principauté, en même temps qu'il ébauchait une organisation de sa hiérarchie. Des négociations furent engagées,

(1) *Ibid.*, p. 686 et p. 688 la réponse de Païsios.

(2) *Ibid.*, p. 690.

(3) *Ibid.*, p. 915.

(4) Voir dans Delikanis, *loc. cit.*, p. 698-703.

(5) Delikanis, *loc. cit.*, p. 700, et sq. la lettre de démission de Jérémie de Belgrade et la nomination de son successeur Denys (1784) ; celle de Méthode de Belgrade (1791), de Daniel d'Ouzica (1794), de Leontios de Belgrade (1801), d'Anthime d'Ouzica (1803).

(6) *Ibid.*, p. 715, déposition de Daniel d'Ouzica (1815).

(7) *Ibid.*, p. 710, lettre de Kallinikos V au métropolite d'Ouzica à propos de la célébration canonique du baptême et de l'eucharistie (1803).

(8) *Ibid.*, p. 706, Néophyte VI désigne Méthode de Belgrade comme exarque patriarcal pour l'éparchie de Bidyna.

dès 1823, sous le patriarcat d'Anthime III, et un accord provisoire intervint, en 1826, sous Chrysanthe I (1). En 1831, un *Tomos* de Constantin I règla plus minutieusement la situation religieuse du nouvel État : *a*) les évêques des diocèses de Serbie seraient nommés par le prince, mais approuvés par le patriarche, qui enverrait l'autorisation de procéder à la consécration ; en cas d'absence d'une personnalité convenable et à la demande du prince, les évêques seraient nommés à Constantinople et pourraient appartenir à la nation grecque ; le métropolite de Belgrade, qui porterait le titre de métropolite de toute la Serbie devrait être choisi parmi la nation serbe ; *b*) les autres éparchies que la Serbie pourrait s'adjoindre dans l'avenir, seraient pourvues selon la même règle et, dans ce cas, des compensations financières seraient données au patriarcat ; *c*) les évêques ne pourraient être déposés sans l'autorisation du patriarche et du prince ; *d*) enfin le nom du patriarche œcuménique serait commémoré dans toutes les églises de Serbie (2). Ce furent les premiers pas de l'Église serbe vers l'autocéphalie. Le *Tomos*, fidèlement observé par les parties, assura l'ordre des relations ecclésiastiques jusqu'en 1879. Parfois, après l'élection des prélats serbes faite en Serbie,

(1) Le prince Miloš avait comme but de refréner les vexations que le peuple avait à subir de la part du clergé : pour cela il attribua aux métropolites un traitement annuel et certaines redevances pour des actes déterminés du culte ; les autres revenus devaient aller au trésor. Vis-à-vis du patriarcat, la dette contractée par les redevances des années précédentes et demeurées impayées, fut évaluée à 144.473 piastres payables en une fois ; de plus, en compensation des redevances dues pour les métroples de Belgrade et d'Ouzica, le patriarcat recevrait annuellement 5.000 piastres pour chaque métropole. Celui-ci demandait un intérêt de 10 %, courant depuis le début des négociations, et voulait que la compensation annuelle fut de 5.000 piastres par métropole. C'est sur cette base que la question fut résolue, en 1826, sous Chrysanthe I. Voir la documentation dans DELIKANIS, *loc. cit.*, pp. 720-740 ; MANSI, XL, 95-106 ; VAPHEIDIS, *loc. cit.*, 573-575.

(2) DELIKANIS, *loc. cit.*, p. 746 ; MANSI, 217-220 ; VAPHEIDIS, *loc. cit.*, pp. 575-576.

la consécration avait lieu à Constantinople, comme en 1831 (1) ; d'autres fois le patriarche envoya son autorisation et le sacre eut lieu en Serbie (2). Lorsque, en 1834, la principauté s'accrut de quelques circonscriptions de diocèses, les compensations financières prévues furent versées au patriarcat (3). D'autre part, les patriarches intervinrent plusieurs fois, en vue de la préservation de la foi et de la discipline orthodoxes en Serbie. Grégoire VI y envoya son encyclique contre les publications luthériennes et théosophes (4) ; Anthime V interdit la traduction slavonne de la Sainte Écriture, faite en 1833 et éditée à Belgrade (5) ; Anthime VI communiqua sa réponse à la lettre du Pape Pie IX (6) ; d'autre part, la fête de saint André fut établie pour les Serbes (7), les portes de l'école théologique de Halki et celle de la grande école de la nation à Constantinople furent ouvertes aux Serbes (8) ; en 1861, le métropolite de Belgrade Michel recevait l'approbation du patriarche Joachim II pour la célébration canonique du Baptême (9).

(1) Pour la consécration de Meletios de Belgrade et de Nicéphore d'Ouzitza, DELIKANIS, *loc. cit.*, pp. 750, 751.

(2) Lors de l'élection du successeur de Meletios, Pierre, en 1833, *ibid.*, p. 753, et de Michel son remplaçant (1859), *ibid.*, p. 763 ; celui-ci fit part au patriarcat de l'élection de l'archimandrite Gabriel au siège de Savatzki, cfr. *ibid.*, p. 765-767 et la réponse de Joachim II.

(3) *Ibid.*, p. 754.

(4) Il s'agit des deux encycliques de Grégoire VI (1836) contre la théosophie et contre les pseudo-réformateurs. On peut en trouver le texte dans GÉDEON, *Κανονικαὶ Διατάξεις*, II, pp. 220-228 et 248-280, Constantinople 1889, et dans MANSI, *loc. cit.*, 245-264 et 319-324 ; voir aussi DELIKANIS, *loc. cit.*, 753-754.

(5) *Ibid.*, pp. 757-759.

(6) Réponse d'Anthime VI à la lettre du pape Pie IX, *In suprema Petri apostoli sede*, du 6 janvier 1848, adressée aux patriarches orientaux. Cette réponse revêtit la forme d'une encyclique solennelle signée par les quatre patriarches orthodoxes d'Orient ; elle est datée du 6 mai 1848. (MANSI, *loc. cit.*, 377-418).

(7) DELIKANIS, *loc. cit.*, p. 761.

(8) *Ibid.*

(9) *Ibid.*, p. 767.

Lorsque l'indépendance politique de la Serbie fut reconnue au traité de Berlin, le prince Miloš Obreonovič IV et le métropolite de Belgrade Michel s'adressèrent au patriarche œcuménique Joachim III (1) et lui demandèrent de proclamer l'autocéphalie de l'Église serbe. Celle-ci fut octroyée, par un *Tomos* patriarcal du 20 octobre 1879 (2), qui consacrait la liberté de la religion orthodoxe dans le nouvel État et en garantissait le libre exercice. L'Église serbe était proclamée autocéphale, indépendante, autonome, ayant le Christ comme tête et l'archevêque de Belgrade, métropolite de Serbie, comme chef : celui-ci gouvernerait l'Église avec un synode formé de prélats de sa circonscription, librement et sans aucune intervention extérieure ; le chef de l'Église ferait mémoire de toute l'épiscopat orthodoxe et, dans les diptyques, on commémorerait le patriarche œcuménique et les autres chefs des Églises autocéphales ; pour maintenir l'unité ecclésiastique, le saint Chrême serait reçu de Constantinople et les questions concernant l'intérêt général de l'Orthodoxie seraient traitées d'accord avec la Grande Église ; le métropolite de Belgrade, en prenant possession de sa charge, enverrait les lettres canoniques nécessaires aux autres patriarches ; enfin la réception des schismatiques devrait être réglée selon les saints canons (3).

Ce réglement, en tous points canonique, de l'émancipation de l'Église serbe en assurait la pleine indépendance, tant vis-à-vis du patriarcat de Constantinople qu'à l'égard de l'autorité civile. Mais bientôt l'esprit libéral s'introduisit dans les conseils de l'État, qui, malgré les protestations du métropolite Michel de Belgrade, introduisit une nouvelle constitution ecclésiastique (31 décembre 1882). Le métropolite fut remplacé par l'évêque de Nigotina, Moïse, et la

(1) Voir le texte de ces lettres dans Mansi, *loc. cit.* 617-620.

(2) *Ibid.*, 623-626.

(3) Ce dernier point visait la réconciliation éventuelle de sujets de l'exarchat bulgare en schisme vis-à-vis du patriarcat.

loi fut votée par la *Schoupina*. Le changement essentiel reposait dans la nouvelle organisation du Saint-Synode, composé dès lors de cinq évêques, deux archimandrites et cinq protoprêtres. Son fonctionnement était étroitement surveillé par le ministre des cultes et aucun de ses actes n'était valable s'il n'était approuvé par lui. C'est naturellement en dehors du patriarcat œcuménique que s'accomplit cette réforme, qui troubla profondément la vie religieuse du peuple serbe, au point que les évêques présentèrent leur démission. En mars 1883, le candidat gouvernemental au siège de Belgrade fut sacré par le métropolite de Karlovic d'une manière anticanonique (1).

Les rapports de l'Église serbe avec la Grande Église se bornèrent dans la suite à des relations de courtoisie et d'intercommunion : relevons pourtant la cession à l'Église serbe de quelques districts en Macédoine antérieurement dépendant du patriarcat (2).

* * *

Ce n'est pas non plus sans heurts que s'établit l'autonomie ecclésiastique de l'Église roumaine. Les provinces danubiennes avaient joui, même sous l'empire des sultans, d'une certaine indépendance civile, constituées qu'elles étaient sous le gouvernement d'un voïvode, recruté parmi les grandes familles phanariotes. Cette indépendance ne s'étendit pourtant jamais au domaine religieux, bien que, au cours de la seconde moitié du XIX[e] siècle, les Roumains se soient efforcés de le nier, pour échapper aux conditions que la Grande Église fixerait à la reconnaissance de leur autocéphalie ecclésiastique (3). Les quelques faits que nous

(1) Vapheidis, *loc. cit.*, pp. 578-581.

(2) Le patriarcat autorisa, en 1895, l'élection d'un métropolite serbe à Raskoprezreni et, en 1899, la métropole de Skopia fut cédée aux Serbes. Vapheidis, *loc. cit.*, p. 580.

(3) Vapheidis, *loc. cit.*, p. 584.

allons rappeler le montreront suffisamment pour la période du moyen-âge ; pour celle qui la précéda, le canon vingt-huit du Concile de Chalcédoine témoigne que ces « pays barbares » relevaient du patriarcat de Constantinople ; de même l'archevêché d'Achrida ou de Justiniana Prima fondé par Justinien lui laissait la Dacie Trajanienne, c'est-à-dire les provinces danubiennes. En 1359, le patriarche Calliste I, à la demande du voïvode Alexandre, transfert au métropolite de Bitzina, Hyacinthe, la juridiction sur toute l'Ougro-Valachie, le constituant métropolite d'Ougro-Valachie et faisant dépendre cette nouvelle métropole directement de l'Église de Constantinople (1) ; peu après, cette métropole d'Ougro-Valachie fut divisée en deux parties et Daniel Kritopoulos, élu second métropolite, promit de respecter les droits d'Hyacinthe (1370) (2) ; ce dernier, la même année, demandait au patriarcat de désigner son frère Anthime pour l'aider dans sa charge épiscopale (3). Dès lors, de nombreux vestiges de l'union des deux métropoles avec Constantinople nous sont parvenus par les signatures de leurs titutaires au bas des actes du synode de la Grande Église et par les listes épiscopales, où ils ont leur rang déterminé (4). En 1401, le patriarche Mathieu I et son synode

(1) MIKLOSICH-MULLER, *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi, I, Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, I, p. 383-388.

(2) *Ibid.*, p. 533.

(3) *Ibid.*, p. 533-535.

(4) Ainsi dans l'acte d'excommunication du métropolite d'Iconium (1380) figure la signature d'Anthime d'Ougro-Valachie, *ibid.*, II, p. 8 ; également dans l'acte de réconciliation entre Jean et Andronic Paléologue (1381), *ibid.*, p. 27, et pour l'excommunication du métropolite de Peritheorios, *ibid.*, p. 39 ; en 1389 la confirmation de Cyprien comme métropolite de toute la Russie est aussi signée par Anthime, *ibid.*, p. 129. En 1393 l'absolution de Dorothée, métropolite d'Athènes, est signée par Jérémie, qui porte le titre de « pour la 1re fois » Métropolite de Moldavie, *ibid.*, p. 170 ; c'est sous ce titre qu'il est à nouveau désigné dans une lettre du patriarche Antoine IV, lui confiant l'exercice des droits épiscopaux sur l'ancienne métropole de Tyrnovo, *ibid.*, p. 223. Dans les *Notitiae Graecorum Episcopatuum a Leone Sapiente ad Andronicum*

se prononcent sur le cas de l'évêque Joseph, dont le voïvode et le métropolite d'Ougro-Valachie demandent l'absolution (1).

La période qui suivit la prise de Constantinople fournit aussi de nombreux exemples des interventions des patriarches œcuméniques dans les affaires ecclésiastiques moldo-valaques. Rappelons la part prise par eux dans la promotion ou la déposition des métropolites, qui constitue sans contredit l'exercice le plus réel de la juridiction. En 1616, le métropolite Loukas d'Ougro-Valachie est déposé par Timothée IV et remplacé par Macaire (1617) (2). En 1648, à la mort du métropolite Théophile, élection de Stéphane, sous le patriarcat de Joannikios (3). Peu après, le voïvode Jean-Mathieu demande au patriarche de déposer Stéphane et de permettre le transfert au siège métropolitain, de l'archevêque Ignace de Rimnikos ; cette demande fut agréée et Joannikios adressa au clergé et au peuple une lettre exposant les causes de la déposition de Stéphane et de la promotion d'Ignace (4). Vers 1707, approbation par Constantinople du transfert de l'archevêque de Rimnikos Anthime au siège métropolitain (5) ; en 1709, le patriarche Athanase V reproche au métropolite de Valachie, Gédéon, d'avoir reçu la consécration épiscopale sans l'approbation patriarcale et il rappelle les droits de la Grande Église ; il écrit même à ce sujet au voïvode Nicolas (6). Entre

Paleologum, les deux métropolites des principautés danubiennes sont ainsi désignés : *Καὶ ὁ μὲν εἷς εἶχε τὸν τόπον τοῦ Νικομεδείας, καὶ ἔξαρχος λέγεται (καὶ) πάσης Οὐγγροβλαχίας καὶ Πλαγινῶν· ὁ δὲ ἕτερος λέγεται μητροπολίτης μέρους Οὐγγροβλαχίας καὶ τὸν τόπον ἐπέχων τοῦ Ἀμασείας.* P. G. CVII, 401,

(1) Miklosich-Muller, *ibid.*, p. 528.

(2) Delikanis, *loc. cit.*, pp. 280-282.

(3) *Ibid.*, p. 331.

(4) *Ibid.*, p. 332 et pp. 333-335.

(5) *Ibid.*, p. 383.

(6) *Ibid.*, p. 385 et 388.

1735 et 1739 nous trouvons la déposition d'Antoine de Valachie, coupable de s'être enfui de son siège (1) ; sous Procope I, déposition de Léon de Moldavie et intronisation de son successeur 1779 (2). En 1826, Agathange I fait part au voïvode de sa récente élévation au trône patriarcal et proteste contre la consécration du saint chrême faite à Bucarest, cet acte solennel étant, par tous les usages, réservé au patriarche œcuménique (3). Au milieu du siècle dernier l'intervention constantinopolitaine se fait encore sentir dans les principautés roumaines : c'est le patriarche Anthime IV qui permet d'élire un successeur au métropolite Grégoire décédé (1840) (4), et, en 1842, Anthime V intervient dans la déposition du métropolite Benjamin et dans la désignation d'un *locum tenens* (5).

Il serait inutile de relever ici toutes les matières qui donnèrent lieu à des relations entre les deux Églises : érection des monastères, attribution du privilège de stavropégie en font le plus souvent l'objet ; les questions économiques n'en sont pas exemptes, comme dans le *Tomos* du patriarche Parthénios I réprimant la mendicité du clergé parce que attentatoire au tribut dû au patriarcat (1641) (6) ; la préservation des intérêts généraux de l'Orthodoxie y figure aussi, comme dans les lettres du patriarche Denys, lors du mouvement d'union avec Rome en Transylvanie (1701) (7) ; des questions de préséance et de rang sont également traitées, par exemple, lors du rapport du métropolite de Valachie, Anthime, au patriarche Athanase V, l'avertissant des prétentions du patriarche Chrysanthe de Jérusalem

(1) *Ibid.*, p. 437.
(2) *Ibid.*, p. 491-493.
(3) *Ibid.*, p. 520-522 et Mansi, XL, 115, 116.
(4) *Ibid.*, p. 574.
(5) *Ibid.*, p. 606-611.
(6) *Ibid.*, p. 288.
(7) *Ibid.*, p. 365 et 367.

qui voulait être commémoré dans les Églises moldo-valaques lui appartenant (1).

Cette énumération suffit à montrer l'état des relations entre les deux Églises à la veille de la complète émancipation politique des provinces roumaines. En 1859, lorsque A. Kouza fut proclamé chef des principautés unies de Valachie et de Moldavie, sous le nom de Alexandre-Jean I, une première tentative d'organiation libérale des affaires ecclésiastiques eut lieu (2). L'Église de Roumanie fut proclamée indépendante ; un synode général, dont ferait partie, avec un rôle prépondérant, le Ministre des Cultes, fut prévu sous la présidence du métropolite ; des synodes diocésains auraient à régler les questions de moindre importance ; l'élection des métropolites et des évêques était réservée au conseil des Ministres avec l'approbation du prince ; le jugement des clercs, enfin, passait aux mains des tribunaux civils. Si l'on ajoute à ces mesures l'introduction du mariage civil et l'inscription des naissances sur les registres de la population, on peut constater que l'Église se trouvait dans une position tout à fait subordonnée à l'État.

Des rumeurs concernant cette législation valurent au métropolite d'Ougro-Valachie, Niphon, la protestation du patriarche œcuménique Sophrone, dès 1864 (3). Mais les réformes étaient, aux yeux des Roumains, des choses d'ordre intérieur, qui ne concernaient pas la Grande Église, ainsi que le lui signifia Niphon (4), tout en assurant que les liens

(1) *Ibid.*, p. 391.

(2) On peut trouver le texte de ce statut ecclésiastique dans MANSI, XL, 658-672. VAPHEIDIS en donne un bon résumé, *op. cit.*, pp. 587-588. Il fut voté par l'assemblée élective, le 20 janvier, et par le sénat de Roumanie, le 5 février 1864.

(3) Cette lettre du patriarche Sophrone, 8 février 1864, (MANSI, *ibid.*, 655) donne d'intéressants détails sur les rumeurs venues à Constantinople au sujet des réformes roumaines. On y parlait de l'introduction du calendrier grégorien, de l'addition du *Flioque* au symbole de la foi, de l'abandon du costume traditionnel du clergé.

(4) *Ibid.*, lettre du 30 avril 1864.

qui unissaient la Roumanie à Constantinople ne seraient pas brisés. Toutefois une protestation solennelle, rédigée dans un grand synode tenu au Phanar en 1865, fut adressée à Bucarest par un envoyé spécial du patriarcat : elle rejetait la prétention de l'Église roumaine à se déclarer indépendante, repoussait, comme contraire aux saints canons, un synode composé de laïques avec voix prépondérantes, condamnait comme anticanonique la nomination des évêques et des métropolites par l'autorité civile, de même qu'elle déclarait opposées à l'esprit de l'Orthodoxie et à la tradition des conciles les différentes mesures prises en matière ecclésiastique par le gouvernement du prince Kouza (1). Cette protestation resta sans échos, de même que les représentations des Églises autocéphales, après que le patriarcat œcuménique en eut appelé à elles des prétentions de l'Église de Roumanie (2).

(1) Cette protestation synodique d'avril 1865 développe longuement les points que nous avons résumés et elle rappelle, avec vigueur, les principes qui doivent gouverner les rapports de l'Église avec la société civile. Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, tel est le leit-motif de ce document ; le texte évangélique y est commenté à l'aide des canons conciliaires et de la discipline orthodoxe *(Ibid.*, 672-681). A cet acte du synode, étaient jointes des lettres patriarcales au prince Kouza et aux métropolites et évêques d'Ougro-Valachie et de Moldavie *(ibid.* 681-686). La réponse du métropolite Niphon proclame à nouveau l'indépendance de l'Église roumaine, tout en affirmant sa fidélité aux dogmes orthodoxes (*ibid.*, 686). La lettre du prince Kouza (26 juin 1865), contient un intéressant essai de réfutation historique de la protestation synodique *(ibid.*, 690-702).

(2) Cet appel du patriarcat œcuménique aux Églises autocéphales, daté du 1er juillet 1865 *(ibid.* 687 et 713), que nous rencontrerons encore lorsqu'il s'agira du schisme bulgare, est une procédure qui mérite d'être relevée. Nous avons souligné déjà la valeur particulière accordée par la doctrine ecclésiologique orthodoxe aux décisions du patriarche de Constantinople, prises en accord avec les autres patriarches *(Irénikon,* X, pp. 113 et 255, 256). La consultation présente, sans avoir cette valeur impérative pour les fidèles, a cependant pour but de donner plus de poids aux décisions éventuelles de la Grande Église, en lui adjoignant le consentement des Églises sœurs. Particulièrement intéressante est la réponse

La chute de Kouza (1er février 1866) et l'avènement au trône de Charles I allaient rendre la situation moins tendue. En date du 12 septembre 1866, le métropolite d'Ougro-Valachie annonçait au patriarche de Constantinople l'abolition de la constitution ecclésiastique imposée par le précédent gouvernement et proclamait la fidélité des liens spirituels demeurés dans les cœurs des Roumains (1). Un nouveau statut fut voté par les Chambres et envoyé au patriarche Grégoire VI en janvier 1870. Il n'était pas sensiblement différent du précédent puisqu'il donnait aux députés et sénateurs de religion orthodoxe une participation dans l'élection des métropolites et des évêques et admettait la présence du Ministre des Cultes au sein du Saint-Synode. En revanche, la bénédiction patriarcale était requise pour la consécration des huit évêques titulaires, qui, avec les deux métropolites et les six évêques diocésains, constituaient la hiérarchie roumaine (2). Grégoire VI demanda que les droits de la Grande Église fussent davantage marqués, par l'approbation de l'élection des métropolites d'Ougro-Valachie et de Moldavie, par la mention du nom du patriarche à la liturgie et par la réception du saint chrême de Constantinople (3). Si ces prescriptions ne furent pas ajoutées à

du saint synode de Russie, qui, sur chacun des points relevés à la charge de la nouvelle constitution ecclésiastique roumaine, donna raison au patriarche Sophrone. Le *votum* justificatif de sa position fait suite à sa lettre. Cfr Mansi, *loc. cit.*, 710-727. On y trouvera aussi les réponses des autres Églises.

(1) Vapheidis, *op. cit.*, p. 590.

(2) Vapheidis, *op. cit.*, p. 591. Au second chapitre de cette constitution se trouvait cette phrase caractéristique : « Le Saint-Synode de l'Église autocéphale orthodoxe de Roumanie étant membre de l'Église œcumnique et apostolique d'Orient, sous le Christ qui en est la tête, conserve et conservera non seulement l'unité dans les dogmes et les conciles œcuméniques avec l'Église de Constantinople, mais aussi l'unité administrative, disciplinaire et nationale de l'Église orthodoxe dans l'État roumain » (Cité par Vapheidis).

(3) *Ibid.*, p. 590.

la constitution, elles n'en furent pas moins observées et, pendant dix années environ, les relations furent cordiales entre les deux Églises (1). Mais après l'érection des principautés en royaume (1881), les Roumains s'avisèrent de consacrer eux-mêmes le saint chrême (25 mars 1882) ; le Phanar répondit à cette rébellion par une admonestation sévère en date du 10 juillet 1882 (2). Les relations furent

(1) En 1879, le patriarcat céda à l'Église roumaine une partie de la métropole de Silistrie en Dobroudja. Voir les correspondances échangées à ce sujet, MANSI, *op. cit.*, XLV, 630-634.

(2) MGR PETIT a publié dans les *Échos d'Orient* (III, p. 1-7) une étude sur le pouvoir de consacrer le saint-Chrême ; il y recherche l'origine du droit exclusif revendiqué par les patriarches de Constantinople d'opérer cette consécration. Après avoir rappelé l'ancienne législation canonique qui réservait ce droit aux seuls évêques (Canon VI du Concile de Carthage de 419), il se demande comment la pratique orientale s'est formée. Rappelant l'approbation, par le Pape Innocent III, du patriarcat bulgare (1204), il remarque que, parmi les pouvoirs accordés au nouveau patriarcat, figurait celui de consacrer chaque année le saint chrême. La bulle *Sub catholicae professione* d'Innocent IV pour les Chypriotes (1254) reconnait aux Grecs le droit de recevoir le chrême de leur patriarche, selon leur vieil usage. Dans la législation byzantine, le premier témoignage relevé par Mgr Petit est la lettre de Germain II (1222-1240), patriarche œcuménique protestant contre la consécration du chrême faite par Demetrios Chomatinos, archevêque d'Achrida. Un acte de Calliste III (1355) rappelle aux Bulgares la nécessité de demander le saint chrême à Constantinople. (MIKLOSICH-MÜLLER, *op. cit*, I, p. 440-445.) Au XVIIe siècle, l'Église russe se fit attribuer le droit de consacrer le chrême et un synode, tenu à Moscou en 1675, réserva cette bénédiction aux seuls métropolites de Moscou et de Kiev. (Voir PHIL. VAPHEIDIS, *Ὁ Μητροπολίτης Οὐγγροβλαχίας καὶ ἡ τέλεσις τοῦ ἁγίου Μύρου, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, II, p. 140). Au XIXe siècle, ainsi que plusieurs fois déjà nous l'avons rappelé, parmi les conditions d'octroi de l'autocéphalie aux Églises des États balkaniques, le Phanar imposa l'obligation de demander le chrême à Constantinople. La lettre de protestation adressée par Joachim III au métropolite d'Ougro-Valachie en 1882, si elle fait mention de l'ancienneté de la tradition, ne dit pas sur quoi elle repose. (MANSI, *ibid.* 802).

Goar et, après lui, Lequien, voient dans la réservation de la consécration du saint chrême une cause économique, tant la préparation en était difficile et coûteuse. (On pourra s'en convaincre en lisant l'article que Mgr PETIT a consacré à la cérémonie, *Échos d'Orient*, IV, p. 129-142). Si ce motif peut être invoqué, il faut pourtant admettre qu'au cours des siècles

rompues de ce fait mais, sous Joachim IV, en 1885, le métropolite d'Ougro-Valachie demanda officiellement au patriarcat la reconnaissance de l'autocéphalie roumaine. La **χειραφέτησις** fut accordée par un *Tomos* synodique du 25 avril de la même année, qui réglait définitivement la question de l'indépendance de l'Église de Roumanie. Par ce *Tomos*, elle était reconnue réellement indépendante et autocéphale n'ayant d'autre chef que le Christ ; elle était gouvernée par un synode, sous la présidence du métropolite d'Ougro-Valachie et, sœur de l'Église de Constantinople, elle jouissait de tous les privilèges des Églises autocéphales ; le synode devait faire mémoire dans les diptyques du patriarche œcuménique, des autres patriarches et de toutes les Églises orthodoxes : l'Église roumaine recevrait de la Grande Église tout ce qu'en reçoivent les autres Églises ; entrant en fonction le président du synode enverrait aux Églises les lettres synodiques nécessaires (1).

Ainsi fut réglée la question de l'indépendance de l'Église roumaine ; les difficultés qui avaient surgi entre elle et le Phanar depuis l'émancipation politique des principautés danubiennes ne laissèrent pas d'empêcher la reprise de l'ancienne cordialité entre les Églises, mais leur communion fut assurée par la sage condescendance de Joachim IV.

* * *

Si la séparation des nouvelles Églises nationales balkaniques d'avec la juridiction du Phanar et leur constitution en autocéphalies ne furent pas exemptes de difficultés, elles se terminèrent pourtant d'une manière canonique par l'oc-

on interpréta l'acte d'opérer cette consécration comme un signe d'un pouvoir de juridiction supérieur. Une évolution analogue s'est d'ailleurs produite dans les autres Églises orientales, chez les Jacobites comme chez les Nestoriens, où le patriarche seul consacre le saint chrême.

(1) VAPHEIDIS, *loc. cit.*, p. 597.

troi de la *χειραφέτησις* et elles laissèrent les jeunes autonomies ecclésiastiques en communion avec l'Église Mère. Il n'en fut malheureusement pas ainsi avec la Bulgarie et la question bulgare n'a pas encore reçu, à l'heure présente, une solution canonique, du point de vue constantinopolitain.

Le passé ecclésiastique du peuple bulgare était plus riche en traditions que celui des autres chrétientés et l'état d'assujettissement, où il resta plus longtemps que les autres au point de vue politique, contribua à rendre son réveil plus imprévu et ses revendications plus âpres. C'est pourquoi il importe de rappeler brièvement ce que furent dans le passé les Églises de Bulgarie ou, pour dire plus exactement, celles dont elle voulut se revendiquer. En 535, par la Novelle XI, l'empereur Justinien donnait à sa ville natale Scupi (Uskub), avec le nom de Justiniana Prima, un rang exceptionnel tant au point de vue civil qu'au point de vue ecclésiastique : il en faisait le siège de la préfecture d'Illyricum et, du métropolite qui en occupait le siège, il faisait un archevêque lui attribuant le pouvoir de sacrer les évêques de l'ancien diocèse de Dacie et établissant qu'il serait élu par son propre synode. Ce changement dans l'attribution de la juridiction ecclésiastique se fit au détriment du siège de Thessalonique ; il fut pourtant approuvé par le pape Vigile et sa constitution figure dans la Novelle CXXXI de 545 (1). Comme second vicaire du Pape dans l'Illyricum, on a certaines mentions de lui dans la correspondance du Pape saint Grégoire I (2). Mais on ne le voit siéger, ni au

(1) Texte dans RHALLI ET POTLI, *op. cit.* V, pp. 219, sq.

(2) Voir DUCHESNE, *Autonomies Ecclésiastiques, Églises séparées*, Paris 1896, p. 239-243 et p. 271-272 ; DELIKANIS, dans son étude sur l'archevêché d'Achrida, *Ἱστορικὴ Σημείωσις περὶ τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχριδῶν*, publiée en appendice à son troisième volume des *Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα*, confond Justiniana Prima et Achrida et en fait une seule et même ville, p. 943, alors que cette identification des deux sièges est le fruit d'une erreur remontant au XIIe siècle.

concile de 553, ni à celui de 680, ni au concile in Trullo.

L'histoire ne nous apporte plus de témoignages relatifs à cette fondation de Justinien, dont le titre reparaîtra, dans la suite, pour fonder, sur des bases anciennes, les prétentions des archevêques d'Achrida. En effet, le Tsar bulgare Syméon (893-927) avait établi à côté de son trône un chef d'Église nationale avec le titre de patriarche, qui siégeait à Péreiaslavec ; sous son successeur Pierre (927-969), ce patriarcat, élevé grâce au Pape Nicolas I, fut reconnu par Constantinople. Mais les vicissitudes de la politique, sous le règne du tsar Samuel (977-1014), en firent changer constamment le siège qui aboutit enfin à Achrida (Ochrida), après l'année 980 (1). C'est là que le trouva Basile II Bulgaroctone qui, après l'anéantissement du royaume bulgare, maintint pourtant son Église nationale, la proclamant autocéphale et réservant le sacre de son chef au patriarche de Constantinople (2). L'archevêque Jean fut le premier titulaire que Basile II plaça sur le siège d'Achrida, et ses premiers successeurs sont connus, soit sous le nom de la nation, comme Théophylacte de Bulgarie, soit sous celui de leur siège, comme Léon d'Achrida. Cet archevêché devint rapidement grec dans la personne de ses titulaires et l'étendue de sa juridiction varia avec l'instabilité de la situation politique (3). En 1157, dans un concile à Constantinople, Jean Comnène, archevêque de Bulgarie, signe en ajoutant pour la première fois à son titre celui de Justiniana Pri-

(1) *Dict. Theol. cath.* Art. Bulgarie par S. VAILHÉ, 1182-1185.

(2) Texte de la Novelle de Basile II dans RHALLI ET POTLI, *loc. cit.* pp. 266 sq. Il n'y est point fait mention que le sacre ou l'approbation de l'élection de l'archevêque d'Achrida soit réservé au patriarche de Constantinople ; DELIKANIS l'affirme en s'appuyant sur un texte du *De Officiis Magnae Ecclesiae et Aulae Constantinopolitanae* de Georges CODINUS CUROPALATE, P. G. CLVII, 116-120, où il est dit que tous les patriarches, y compris celui des Bulgares ou de Justiniana Prima, étaient élus à Constantinople par le suffrage des évêques, puis choisis par le basileus.

(3) VAILHÉ, *loc. cit.*, 1185-1189.

ma (1). Entre temps, la puissance politique des Bulgares s'était relevée et Jean Assen avait reconquis un royaume dont la capitale fut Tyrnovo et où il installa un archevêque autonome Basile, reconnu par Innocent III comme chef d'une Église autocéphale (1204), sous le règne de Caloïan (2). Mais peu après, en 1234, Jean Assen II s'unit aux Grecs de l'empire de Nicée et l'Église bulgare de Tyrnovo fut reconnue comme patriarcat par le patriarche œcuménique Germain II (3). Cette Église se maintint, sous la dépendance de celle de Constantinople (4), jusqu'à la conquête du pays par les Turcs en 1393 ; elle fut alors placée sous la juridiction du métropolite de Mavro-Valachie » (5).

Mais l'Église autocéphale d'Achrida continua d'exister indépendamment des vicissitudes politiques de la nation bulgare et, bien qu'elle fut devenue grecque, dans ses chefs du moins, elle s'efforça de maintenir l'intégralité de ses droits, non pourtant sans que, surtout après la prise de Constantinople par les Turcs, le Phanar intervint dans ce qui la concernait. Sous le patriarcat de Philothée (vers 1367), nous voyons l'archevêque d'Achrida invité à assister à un concile de Constantinople en vue de l'union des Églises (6). Une lettre du patriarche Antoine IV (fin du XIVe s.) à un certain Merxos approuve les dispenses qui lui ont été concédées en vue de son mariage par l'archevêque d'Achrida (7).

(1) *Ibid.*, 1187.

(2) *Ibid.*, 1189-1194.

(3) *Ibid.*, 1192 et MILIARAKIS, *loc. cit.*, pp. 317, 318.

(4) Voir *Irénikon*, X, pp. 134, 135. Nous y citons la lettre de Calliste I (1355) au patriarche de Tyrnovo, où sont rappelées les conditions de l'élévation de sa métropole en patriarcat ; *ibid.*, p. 136 et 137 on cite une lettre du patriarche Nile qui, à la demande du roi des Bulgares Strantzimer, nomme le moine Cassien à la métropole de Bidyna en Bulgarie.

(5) *Ibid.*, p. 138, cession au métropolite de Mavro-Valachie des droits épiscopaux sur Tyrnovo.

(6) MIKLOSICH-MÜLLER, *op. cit.*, I, p. 491.

(7) MIKLOSICH-MÜLLER, *op. cit.*, II, p. 230.

En 1410, Mathieu d'Achrida reçoit de l'empereur confirmation de ses privilèges et, peu après, procède à la consécration des métropolites de Sofia et de Viddin (1) ; en 1456 Dorothée pourvoit au siège métropolitain de Moldavie alors vacant (2). En 1474, le patriarche déposé de Constantinople, Marc Xylocaravis, reçoit le titre de proèdre d'Achrida (3). La participation des titulaires de ce siège à la vie religieuse byzantine est assez fréquente : en janvier 1565, un Synode de 51 métropolites présidé par Païsios d'Achrida dépose le patriarche œcuménique Joasaph II et élit son successeur Métrophane III (4) ; de 1572, nous avons une lettre de félicitations de Sophrone d'Achrida à Jérémie II à l'occasion de son élection (5) ; en février 1585, Gabriel d'Achrida participe, avec les autres patriarches orientaux, à un synode qui dépose Pachôme II et élit Théoliptos II, qui, peu après, donna à l'archevêque des lettres de recommandation en vue de collectes en Allemagne (6). Durant le XVII[e] et le XVIII[e] siècle, ce fut une succession continuelle de prélats sur le trône d'Achrida, dont le pontificat, si l'on excepte celui de Joasaph (1719-1745), ne dépassa pas cinq ans (7) ; ils furent élus soit par leur propre synode, parfois à Achrida, parfois dans quelque métropole de leur circonscription ; plus rarement ils le furent à Constantinople par les prélats relevant de leur siège et sur l'initiative et avec la permission du patriarche œcuménique, par exemple

(1) VAILHÉ, *loc. cit.*, 1195.

(2) *Ibid.* C'est probablement sur des faits semblables que les Roumains, se basaient lorsqu'ils niaient avoir relevé dans le passé de l'Église de Constantinople et se réclamaient d'Achrida.

(3) Cité par DELIKANIS, *loc. cit.*, p. 1034.

(4) *Ibid.*, p. 1035.

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.*, p. 1036.

(7) VAILHÉ, *loc. cit.*, 1197 et K. RHALLI, *Περὶ τῆς 'Εκλογῆς τῶν 'Αρχιεπισκόπων τῆς Αὐτοκεφάλου 'Αρχιεπισκοπῆς Α' Ιουστινιανῆς 'Αχριδῶν ἐπὶ τοῦ ιζ' αἰῶνος.* Athènes 1931.

en 1676, lors de l'élection de Meletios. Plus tard, ils furent désignés à Constantinople, avec le consentement du patriarche par des prélats démissionnaires (1). Les raisons de l'instabilité de ces élections et de l'impossibilité où se trouvaient les prélats d'Achrida de se maintenir sur leur siège sont avant toutes d'ordre financier : c'étaient les charges écrasantes que faisait peser sur eux la fiscalité ottomane. Faut-il y ajouter les vexations phanariotes, provenant tant du désir de placer en des situations honorables un grand nombre de personnages, que de la malveillance de la Grande Église à l'égard d'une Église semi-indépendante ? Le P. Vailhé l'assure, d'après des sources slaves, mais ne dit-il pas lui-même que l'histoire de cet archevêché est encore remplie d'obscurités ?... (2) Quoiqu'il en soit, en 1767, l'archevêque Arsène se démit de sa charge et demanda que son patriarcat fut réuni à celui de Constantinople. Samuel I accepta par un *Tomos*, qui fixa le rang des anciennes métropoles d'Achrida dans la circonscription de la Grande Église (3). A partir de ce moment, jusqu'à celui qui vit les prodromes de la question bulgare, au XIXe siècle, l'histoire des éparchies achridéennes se confond avec celle du patriarcat œcuménique. Pour satisfaire ceux qui veulent accabler le Phanar et le rendre entièrement responsable du schisme bulgare, il faudrait placer durant ces années une politique d'étouffement du sentiment national, de la langue, de l'alphabet, de l'histoire des Bulgares, pratiquée par le haut clergé grec dans le but d'helléniser totalement les populations. C'est contre cette politique que se serait dressé, durant

(1) K. Rhalli, *ibid.*

(2) Vailhé, *loc. cit.*, 1197-1202.

(3) Les documents relatifs à cette affaire sont reproduits dans Delikanis, *loc. cit.*, pp. 893-898 ; on y trouvera respectivement la démission du dernier archevêque d'Achrida, Arsène, et de son archevêché et de la métropole de Pélagonie, la promesse des métropolites du ressort d'Achrida de se soumettre à la Grande Église, dont ils implorent le secours, enfin le *Tomos* d'union de l'Église de Constantinople.

les cinquante premières années du dernier siècle, un petit groupe d'ardents patriotes, moines et intellectuels ; grâce à une propagande organisée par le livre et par la fondation d'écoles, ils seraient arrivés à réveiller l'âme nationale du peuple. Celle-ci, excitée par l'exemple des autres peuples balkaniques déjà arrivés à l'indépendance, souffrant de l'oppression du clergé phanariote et de ses exactions, aurait résolu de se délivrer d'abord du joug ecclésiastique hellène pour conquérir ensuite son indépendance » (1).

Il n'entre point dans notre but de faire l'histoire de ce conflit. Nous nous contenterons d'en indiquer les phases principales, nous tenant strictement au point de vue canonique. Ce que nous avons dit de ses causes lointaines représente, quoique d'une manière très atténuée, le point de vue bulgare, mais, ainsi que le remarque Philarète Vapheidis, « déjà avant qu'éclatât la rébellion, il y avait deux courants dans le mouvement bulgare : d'une part, celui qui tendait, par des réformes, au progrès et au développement du peuple bulgare et à son affranchissement du clergé grec et, d'autre part, celui qui voyait le salut dans l'indépendance, conquise par la révolution et par n'importe quel moyen ; ces deux courants, en se réunissant, firent naître la question bulgare » (2). Le patriarcat, sans pourtant se douter des intentions ultimes des agitateurs bulgares, avait, dès les années 1840-1850, pris

(1) On trouvera beaucoup de renseignements sur le conflit gréco-bulgare dans l'article très documenté de VAILHÉ souvent cité ; on remarquera pourtant sans peine que l'A. reflète le point de vue bulgare.

(2) VAPHEIDIS, *loc. cit.*, p. 156. Incontestablement Mgr Philarète Vapheidis, décédé tout dernièrement à Salonique avec le titre de métropolite d'Héraclée, représente le point de vue phanariote. Ses ouvrages portent cependant la marque d'un esprit ne cherchant pas à masquer la vérité ; outre qu'il fut presque le contemporain des événements qu'il raconte, il s'est servi des sources de provenances les plus diverses. C'est lui que nous avons suivi pour reproduire la suite chronologique du conflit, nous appuyant le plus possible, pour en retracer l'évolution, sur les actes officiels qui se trouvent presque tous dans MANSI.

des mesures propres à satisfaire ses fidèles en nommant des évêques bulgares comme Stéphane de Laodicée, Polycarpe de Pataron, Hilarien de Makarioupolis, et il avait permis dans diverses églises l'usage de la langue liturgique slave (1).

L'étincelle qui mit le feu aux poudres fut le *hatti-humayoum* du 18 février 1856, par lequel le sultan accordait la liberté religieuse aux raïas de l'empire. Aussitôt les Bulgares demandèrent à la Porte les mêmes privilèges que les Grecs et les Arméniens et, à l'assemblée nationale réunie au Phanar en 1858, les représentants bulgares sollicitèrent l'élection d'évêques bulgares dans leurs éparchies et la nomination de ces évêques par le suffrage populaire. Si la première requête fut admise, la seconde, contraire aux prescriptions canoniques, fut repoussée ; ce refus amena le retrait des délégués bulgares qui, dans une note laissée à l'assemblée, revendiquèrent le rétablissement des patriarcats d'Achrida, d'Ypek et de Tyrnovo. Dans une autre assemblée nationale, tenue en Janvier 1860, sur l'injonction du gouvernement, les mêmes demandes furent reprises et on y adjoignit celles de l'usage du slavon dans la liturgie et de l'exercice d'un contrôle de la dette publique. L'assemblée s'étant déclarée incompétente, la rupture se fit et, le jour de Pâques, 3 avril, l'évêque Hilarion de Makarioupolis célébrant dans l'église bulgare de Galata, omit la commémoraison du patriarche et entraîna à sa suite l'ancien métropolite de Durazzo Auxence et celui de Philippopoli Païsios. Sur ces entrefaites, au patriarche Cyrille VII succéda Joachim II qui, en février 1861, dans un grand synode déposa les prélats bulgares, après qu'ils eussent été appelés trois fois à présenter leur défense (2). Mais comprenent la nécessité

(1) Vapheidis, *ibid.*, p. 157.

(2) C'est vers la même époque que se dessina parmi les Bulgares un large mouvement d'union avec Rome : on sait qu'il aboutit à la création d'un évêché bulgare catholique reconnu par la Porte, dont le premier

d'arriver à un accord, le patriarche envoyait dans les éparchies bulgares des métropolites de cette nation et proposait un arrangement qui assurât le choix de métropolites et d'évêques bulgares, la fondation d'une école théologique bulgare, l'enseignement du bulgare dans toutes les écoles, la présence au synode d'un ou deux métropolites bulgares, l'élection de notabilités bulgares dans les corps constitués du patriarcat, la publication en grec et en bulgare des documents patriarcaux et le redressement des défectuosités éventuelles (1). L'octroi de ces privilèges aurait pu satisfaire les intéressés, mais peut-être venait-il trop tard, alors que les esprits excités songeaient déjà à l'indépendance complète, et demandaient au grand-vizir la fondation d'une Église bulgare indépendante. Ali-Pacha réunit, le 24 avril 1862, une commission de dix membres chargée de rechercher une solution. Mais, après un travail de deux ans, elle n'aboutit à aucun résultat. Sophrone III, successeur de Joachim, confia à un comité restreint l'examen de huit propositions bulgares (2), dont les unes, comme la participation des Bulgares dans l'élection patriarcale, l'élection de prélats de cette nation, l'usage liturgique de la langue slavonne, furent admises ; d'autres furent repoussées : elles réclamaient un nombre égal de sièges synodaux pour les

titulaire fut Mgr Joseph Sokolski, sacré à Rome par le Pape Pie IX (14 avril 1861). A cette occasion, le patriarche Joachim II adressa aux Bulgares une lettre où il les mettait en garde contre la propagande catholique. (MANSI XLV, 55 et la réponse des Bulgares orthodoxes à cette communication). Les actes de ces dépositions, dans MANSI, *ibid.* 66-74, portent en plus de la signature de Joachim II, celles de deux anciens patriarches de Constantinople, de ceux d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem et de 22 métropolites.

(1) Le document adressé aux Bulgares comporte d'abord un exposé historique des faits qui divisent la Grande Église, puis les propositions d'entente élaborées en 15 articles ; il porte les mêmes signatures que les actes précédents.

(2) MANSI, *ibid.*, 119-130, et l'exposé détaillé des griefs des bulgares fait sous forme d'exposé adressé au patriarche et au synode. *ibid.*, 130-162.

deux nations, l'institution d'un conseil mixte particulier sous la présidence d'un prélat bulgare et la dépendance directe de la Porte. En 1867, Grégoire VI fut appelé pour la seconde fois sur le trône œcuménique ; on espérait beaucoup de son influence et du crédit dont il jouissait dans toute l'Orthodoxie (1). Il présenta en effet, dès le mois de juillet, un projet de solution, qui montrait à quel point il comprenait l'importance des événements. Il proposait la création d'un thème bulgare, dont le pemier métropolite porterait le titre d'exarque et ferait mémoire du patriarche ; autour de lui un synode serait établi avec tous les droits y afférents, le droit d'appel seul étant réservé au patriarche ; la désignation des évêques se ferait par le synode avec approbation patriarcale ; le saint chrême serait demandé au patriarcat et les questions d'ordre général seraient traitées avec lui ; enfin, pour les éparchies mixtes, les deux communautés se mettraient d'accord (2). Mais en même temps que Grégoire VI communiquait au grand-vizir son projet, il en recevait deux autres inspirés par les Bulgares, avec l'ordre d'adopter l'un des deux (3 octobre 1868) (3). Ceux-ci différaient du sien en ce qu'ils faisaient la part plus large à l'élément laïque, réclamaient la présence à Constantinople du premier métropolite bulgare et de son synode, contenaient des dispositions contradictoires et opposées aux canons et se contentaient de l'approbation de leur nouvelle constitution

(1) Grégoire VI avait occupé le trône patriarcal de 1835 à 1840 ; il s'était signalé alors par son zèle éclairé pour la défense de l'Orthodoxie ; il le manifesta par différentes encycliques entre autres contre Theophile Kaïris et le théosophisme, contre la propagande latine, et par deux mandements contre les erreurs luthériennes. La plupart de ses lettres furent publiées par M. Gédéon, dans ses *Κανονικαὶ Διατάξεις*, t. II. Né en 1798 à Phanaraki, il avait donc 69 ans lorsqu'il remonta sur le siège œcuménique.

(2) Mansi, *ibid.*, 178.

(3) Le texte de ces deux projets se trouve dans Mansi, *ibid.*, 183-188.

par le sultan. Ce double schema fut rejeté par le Phanar (1), qui en appela aux Églises sœurs (16 décembre 1868) (2), et s'efforça de réunir un concile œcuménique, dont l'attitude négative du synode russe (19 avril 1869) (3) empêcha la tenue. L'échec de ces tentatives réitérées ne pouvait qu'envenimer les affaires : un groupe d'évêques bulgares envoya sa démission de toute dépendance à l'égard du patriarcat, transférant à une autre Église orthodoxe le serment qui les liait à la Grande Église depuis le jour de leur consécration (20 décembre 1868) (4). Ce fut le premier acte officiel du schisme : les tentatives d'Ali-Pacha et les conversations qui s'en suivirent encore ne purent plus arrêter le courant qui poussait l'Église bulgare à l'indépen-

(1) *Ibid.*, 189-220. On peut trouver à cet endroit toute la discussion relative à ces deux projets, elle contient l'exposé du patriarche Grégoire devant le Saint-Synode, les avis des anciens patriarches de Constantinople, un schéma de réfutation des propositions gouvernementales et enfin la réponse adressée au grand-vizir.

(2) *Ibid.*, 222-248.

(3) *Ibid.*, 257-260. La réponse du Saint-Synode de Russie se divisait en quatre parties : une introduction, dans laquelle le synode exprimait sa douleur devant les difficultés de la Grande Église et expliquait le silence qu'il avait tenu jusqu'ici par son désir de respecter ses affaires intérieures ; la reconnaissance du droit du patriarcat de régler l'affaire bulgare et la non légitimité des mesures prises en dehors de lui ; le conseil d'accorder une certaine indépendance aux Bulgares, sans pourtant qu'elle fut complète, car ils ne formaient pas un état indépendant ; il semblait au synode que le plan de Grégoire VI fournissait une base d'arrangement équitable ; enfin il ne se ralliait pas à la réunion d'un concile œcuménique, qui pourrait aboutir à plus de confusion que de paix.

D'une façon générale l'opinion et la presse russes furent très favorables aux Bulgares ; à Constantinople même, l'ambassadeur comte Ignatieff s'entremit souvent en leur faveur. Il entrait bien dans les lignes générales de la politique russe qu'une Église slave indépendante fut constituée aux portes de la capitale ; elle serait dans les mains des Russes un instrument plus maniable que le patriarcat. L'intervention russe apparut aussi dans les tentatives d'union des Bulgares avec Rome ; on sait comment l'évêque Sokolski fut enlevé par les soins de l'ambassadeur et conduit en Russie.

(4) *Ibid.*, 249.

dance et, en date du 27 février 1870, un firman impérial instituait l'exarchat bulgare sur la base des schemas rejetés par Grégoire VI (1). Le firman, s'il reconnaissait la pleine indépendance de l'exarchat dans les limites tracées par le droit canonique orthodoxe, enjoignait pourtant à l'exarque de recevoir l'approbation du patriarche et de faire mémoire de son nom dans les diptyques, mais cet ultime lien de juridiction allait être coupé par les passions violentes qui animaient les parties. Grégoire VI, après avoir protesté contre l'acte de fondation d'une Église orthodoxe par une autorité civile d'une autre croyance, abandonna le trône patriarcal le 1er juin 1871 (2). Anthime VI lui succéda et il essaya de reprendre les pourparlers avec les prélats bulgares, qui furent même reçus plusieurs fois au patriarcat. Mais ces conversations furent brusquement rompues, lors de la célébration de la liturgie, le jour de l'Épiphanie, par les prélats bulgares en instance de pardon près du patriarcat (3). Au métropolite Hilarion, nommé premier exarque, succéda très rapidement le métropolite de Viddin, Anthime, qui reçut le bérat d'investiture des mains du sultan et qui, le jour de Pâques, 23 avril 1872, releva solennellement des censures ses confrères dans l'épiscopat, proclamant nulles les dépositions portées par le patriarche grec. Le 13 mai, dans un grand synode, Anthime VI déposa l'exarque et excommunia les métropolites (4). Il invita ensuite les patriarches d'Orient à un synode qui se tint au Phanar, du 29 août au 24 sep-

(1) *Ibid.*, 283.

(2) Vapheidis indique à cette abdication la date du 1er juin 1871 ; Mansi et Vailhé la font remonter à juin 1870. L'explication de cette divergence tient peut-être dans les détails fournis par Vapheidis, à savoir que, dès le 20 août 1870, Grégoire VI présenta sa démission, qu'il retira pourtant à la demande du grand-vizir et du Saint-Synode, pour la donner définitivement le 1er juin 1871.

(3) Voir ces détails dans Vapheidis, *olc. ict.*, pp. 178, 179.

(4) Mansi. *ibid.*, 371-418. On peut y trouver de nombreuses indications sur les événements de cette période.

tembre 1872. L'*Oros* de ce concile « rejetait le phyletisme comme opposé à l'enseignement de l'Évangile, et aux canons des saints Pères, proclamait étrangers à l'Église et, de ce fait, schismatiques, tous ceux qui l'admettaient, ceux qui s'étaient séparés d'eux-mêmes de l'Église orthodoxe, dressant leur propre autel et instituant leur conciliabule particulier et tous ceux qui communiaient avec eux, partageant leurs sentiments ou les aidant » (1).

Cette action conciliaire mit un terme canonique au conflit, mais la lutte n'en continua que plus âpre entre les deux races et les deux Églises, lutte pour la possession des métropoles, pour la prédominance de l'idiome national, conflits souvent sanglants, qui rendirent plus difficile encore un éventuel rapprochement de ces Églises.

De ces lamentables épisodes le patriarcat œcuménique sortait diminué : il perdait un nombre considérable de ses fidèles et il n'avait pu imposer son autorité. Si les violences de ses adversaires, leur collusion manifeste avec la Porte Ottomane, dont ils obtinrent l'indépendance de leur Église, avaient fini par donner aux patriarches une position plus en harmonie avec les traditions et le droit canonique orthodoxe, il n'en restait pas moins que la Grande Église n'avait pas su prévoir les dangers auxquels l'exposait sa politique trop essentiellement hellène. Un projet comme celui qui fut présenté par Grégoire VI en 1867, mis en vigueur vingt ans plus tôt, aurait empêché l'éclosion de la question bulgare. Une politique plus décentralisatrice, nullement en contradiction avec l'esprit de l'Orthodoxie, aurait maintenu le Phanar au dessus des conflits nationaux du XIX[e] siècle et lui aurait assuré d'une manière incontestée le rôle

(1) Les actes de ce synode sont publiés dans MANSI, *loc. cit.*, 417-546. Il faut noter que les actes de la première session ne furent pas signés par Cyrille, patriarche de Jérusalem, qui s'abstint de participer aux autres séances et, sous un prétexte imaginaire, repartit pour la Ville Sainte ; il fut peu après déposé par son propre synode.

d'arbitre, qui lui revenait de droit en tant que prototrône de l'Église orthodoxe. Mais étant souvent juge et partie, il ne pouvait l'exercer, ainsi qu'il l'aurait dû.

Les études qui suivront le montreront agissant davantage comme président des Églises sœurs, qui s'adresseront à lui au milieu des difficultés de l'après-guerre.

HIÉROMOINE PIERRE.

(*A suivre*).

Chronique religieuse roumaine.

---

1. Congrès national ecclésiastique

Selon la loi organique de l'Église roumaine (orthodoxe), un Congrès National ecclésiastique doit se réunir tous les trois ans (1). Il se compose de cent trente-cinq membres : six délégués par éparchie (qui sont au nombre de dix-huit), deux clercs et quatre laïcs, auxquels s'ajoutent les membres du Saint-Synode. C'est la deuxième fois que se réunit le « Parlement de l'Église roumaine », comme le dit Stelian Popescu (2) et c'est la première fois qu'il est composé de membres élus à cette fin, en vertu de la loi organique dont il vient d'être question. Sa grande importance pour l'Église roumaine explique l'intérêt qu'il a suscité dans tous les milieux.

On pouvait se demander si sa convocation ne serait pas rendue impossible par les événements que nous avons racontés dans notre chronique de 1932 (3). Les commissions d'enquête dont nous annoncions la constitution n'ont pas apporté la solution attendue dans l'affaire des élections éparchiales, parce que les cercles ecclésiastiques compétents les accusèrent de partialité. Selon leurs dires, les délégués gouvernementaux, qui parfois auraient été choisis parmi les candidats évincés aux dites élections, firent leur travail en négligeant systématiquement le concours des délégués

(1) Il s'agit de la loi organique de la ci-devant Église orthodoxe roumaine de Transylvanie et promulguée par le métropolite Baron Şaguna. C'est cette loi qui a été adoptée par l'Église orthodoxe du royaume unifié, le 6 mai 1925.

(2) *Universul*, 1932, 14 oct.

(3) *Irénikon*, 1932, IX, p. 500 et sq.

du Saint-Synode. En conséquence, les autorités ecclésiastiques dénièrent toute valeur aux conclusions de ces enquêtes. Le congrès n'en fut pas moins convoqué pour le 14 octobre sans qu'on élevât de protestations, si on fait exception pour *Curentul*, qui trouvait la convocation illégale (1). Cela ne signifie pas cependant qu'il fut salué avec enthousiasme : la revue officielle elle-même du Saint-Synode, par la plume de l'archimandrite Scriban, tout en exprimant les espérances officielles dans cette réunion, se tient à des généralités très prudentes. Beaucoup plus sévère est déjà le professeur Cristescu, qui déclare nettement qu'il n'y a pas grand'chose à en espérer, parce que ses membres n'ont pas été choisis en vue de remplir cette mission religieuse (2). Dans le même journal, Crainic dit nettement : « Nous n'avons aucune foi en l'utilité du Congrès ecclésiastique dans lequel figurent des politiciens indifférents, athées et francs-maçons » (3).

Le décret de convocation de l'assemblée fut signé par le patriarche le 29 septembre, et prévoyait son ouverture pour le 14 octobre (4).

Les discours d'ouverture du patriarche (5) sur le péril communiste et la position de l'Église en face de ce péril ainsi que sur la défense contre les atteintes portées à sa dignité par ses détracteurs politiques, à l'occasion des élections éparchiales, et celui du ministre des cultes Gusti sur la nécessité de la bonne marche des affaires ecclésiastiques pour le bien de l'État, n'en attirèrent pas moins la bienveillance presque enthousiaste du public et même du professeur Crainic (6).

(1) *Curentul*, 14 oct.
(2) *Calendarul*, 1932, 17 octobre.
(3) *Ibid.*
(4) *Calendarul*, 1932, 3 oct.
(5) *Biserica ortodoxă română*, 1932, nº 11, nov., p. 705-711.
(6) *Calendarul*, 1932, 17 oct. et *Universul*, 1932, 16 oct.



La première journée fut tout entière consacrée à l'affaire des élections éparchiales. Quarante enquêtes avaient été faites. L'assemblée se rallia à l'idée de renvoyer les dossiers aux assemblées éparchiales qui, selon la loi accordant à l'Église pleine autonomie, sont le tribunal compétent dans ces sortes d'affaires. Ce fut l'occasion pour beaucoup de protester très énergiquement contre l'immixtion indiscrète de l'État en matière ecclésiastique (1).

Le deuxième jour fut occupé par les rapports généraux sur l'administration, la vie culturelle et la vie économique de l'Église (2). Le rapport du professeur Sylvain Dragomir fut particulièrement intéressant. Il passe en revue toute l'activité religieuse et culturelle. Il constate une notable augmentation des conférences et autres réunions pastorales ; il insiste sur la nécessité d'améliorer encore la presse ecclésiastique ; il souligne les progrès remarquables accomplis dans la formation théologique du clergé (3). Vu l'affluence des élèves constatée dans les facultés de théologie, il demandait avec instance qu'on n'ordonnât personne qui ne fût pourvu d'une paroisse, parce que le budget des cultes ne prévoit pas de traitement pour le clergé libre. On profita de l'occasion pour parler des élèves sortant des séminaires diocésains et non pourvus d'une licence en théologie. On se rallia à l'idée de leur conférer l'ordination dans la mesure où les places vacantes ne seraient pas réclamées par des candidats gradués. Mais le patriarche tint à insister fortement sur son désir de n'ouvrir les rangs du clergé qu'aux candidats vraiment instruits. On fut ensuite amené à s'occuper aussi du sort des séminaires diocésains. L'État désirerait évidement leur suppression pour des raisons bud-

(1) *Ibid.*

(2) Voir les textes dans *Biserica ortodoxă Română*, 1932, nº 10, oct., p. 637-602.

(3) On se rappellera la décision synodale de ne plus admettre à l'ordination sacerdotale que les licenciés en théologie. *Irénikon*, 1932, IX, p. 501.

gétaires et, de fait, il en a déjà fortement réduit le nombre. Beaucoup cependant plaidèrent pour leur conservation. On proposa de les transformer en écoles secondaires confessionnelles et tel semblait être l'avis du patriarche. Le bas clergé surtout désirait leur maintien sous une forme quelconque pour donner aux pauvres gens la possibilité de s'élever (1).

M. M. Negura fit ensuite rapport sur l'état des finances ecclésiastiques. Il constata que le budget du culte a été réduit de sept-cent soixante-dix-sept à quatre-cent et treize millions de lei.

Le troisième jour, on s'occupa de diverses questions plutôt administratives. Contentons-nous de souligner deux des décisions qui furent prises. On devra mettre en exécution la résolution, déjà prise en 1929, d'ordonner un évêque pour les Roumains résidant en Amérique. On décida ensuite de rétablir l'évêché orthodoxe de Maramureș au nord de l'Ardeal. Cette décision fut transmise au conseil central ecclésiastique pour qu'il fît les démarches nécessaires à son exécution. Enfin, dans son discours clôturant l'assemblée, le patriarche insista particulièrement sur la collaboration des laïcs à l'action de l'Église (2).

2. Suite a l'affaire des élections éparchiales

A la troisième séance du congrès ecclésiastique, on avait accepté la proposition du Dr Aurel Vlad : « Le congrès national ecclésiastique prend connaissance de l'enquête ordonnée au sujet des élections éparchiales dans un large esprit de conciliation. Il constate que, du point de vue légal, on ne peut pas admettre qu'une telle enquête soit menée

(1) *Calendarul*, 1932, 17 oct.

(2) *Universul*, 1932, 18 oct., *Calendarul*, 1932, 18 oct. Le sommaire des protocoles du congrès a été publié dans *Biserica ortodoxă română*, 1932, nº 12, p. 758-800.

par des organes non ecclésiastiques, sans léser l'autonomie garantie à l'Église par la constitution. Cependant, quel que soit le résultat de telles enquêtes, ceux-ci seront considérés comme sans effet pour la formation des assemblées éparchiales définitivement constituées. Puisque le congrès n'est pas une instance disciplinaire, il invite les organismes disciplinaires de l'Église à prendre les sanctions convenables contre les abus que l'on constaterait à l'occasion des élections éparchiales » (1).

Dans la suite, Mgr Lucien de Roman, qui avait été un des rapporteurs du congrès dans cette affaire, en reparla dans le *Calendarul*. Il constate que ces élections ont été irrégulières parce que la politique s'en est emparée. De plus, dans l'enquête ordonnée à ce sujet, les délégués de l'État ont empiété sur les droits de l'Église. Cette violation de l'autonomie ecclésiastique suscita de justes protestations, car la loi ecclésiastique stipule que les assemblées éparchiales elles-mêmes sont seules compétentes pour valider ou infirmer le mandat de leurs membres (2).

Quelques jours plus tard, un communiqué du Saint-Synode publiait les résultats de l'enquête et la liste des cas contestés. Il insistait de son côté sur les abus qui se sont produits à cette occasion, mais il déclarait que ceux-ci n'avaient pas eu la fréquence que l'on disait (3).

Des fautes ont été commises dans douze cercles et concernaient, en tout et pour tout, 29 délégués éparchiaux, sur un total de 335 cercles et de 1005 délégués. Ces chiffres justifient donc pleinement la déclaration que le patriarche fit au congrès : qu'il ne pouvait être question d'invalider toutes les élections. Ont également été trouvés en faute 581 prêtres, dont la punition a été confiée aux organes compé-

(1) *Biserica ortodoxă română*, 1932, nº 12, déc., p. 795 sq.

(2) *Calendarul*, 1933, 6 mai.

(3) *Universul*, 1933, 15 mai.

tents. Les dossiers électoraux ont été transmis aux assemblées éparchiales aux fins de sanctions (1).

Comme ce communiqué est du 14 mai, date de l'ouverture des assemblées éparchiales, on peut conclure, semble-t-il, que la discussion sur cette question a reçu une solution acceptable.

3. Agrul

Rappelons que ce terme désigne l'*Asociaţia generală a Românilor uniţi*, c'est-à-dire l'Association générale des Roumains Unis.

L'Action catholique en Roumanie est menée par deux groupements : l'Action catholique, pour les fidèles du rite latin (1.250.000 environs), et l'*Agru*, parmi ceux du rite byzantin (1.250.000 environ) (2).

Fondée à Blaj, les 23-24 septembre 1929, *Agrul* a déjà déployé une louable activité. Acceptée avec faveur par la classe intellectuelle de l'Église unie, cette association s'étendit rapidement au pays entier. Elle a éveillé beaucoup d'espérances et ses congrès annuels sont suivis avec le plus grand intérêt.

On hésita longtemps sur le lieu de réunion de celui de 1932. On pensa à la capitale de la Grande Roumanie, Bucarest ; mais des raisons de prudence firent abandonner ce projet (3). On se fixa enfin sur la ville transylvaine de Aiud avec la date des 26-27 novembre (4). Il ne restait que bien peu de temps pour faire les convocations néces-

(1) *Calendarul*, 1933, 15 mai.

(2) Nous citons les chiffres de l'énoncé de S. S. le patriarche orthodoxe, dans la discussion du budget des cultes. Comme le dernier recensement de la population n'a pu se faire avec toute l'exactitude nécessaire, ces chiffres ne peuvent être considérés que comme approximatifs et tout porte à croire que, du moins pour les Unis, ils sont en-dessous de la réalité.

(3) *Unirea*, 1932, nº 42, 15 oct.

(4) *Vestitorul*, 1932, nº 21, 1 nov., *Unirea*, 1932, nº 45, 5 nov.

saires. Tout cependant fut mené à bonne fin et, à la date fixée, le congrès se réunit.

Qu'en attendait-on ? Qu'attendait-on d'*Agrul* ? La tâche qu'on lui assignait était de trouver les moyens les plus aptes pour travailler à la rechristianisation de la vie publique (1). Association de laïques, *Agrul* doit mettre toutes ses forces au service de l'apostolat hiérarchique, selon les principes fondamentaux de l'Action catholique, que lui rappelait le R. P. Georgescu (2) ; son congrès devait parfaire l'organisation et la coordination de ses forces. Le R. P. A. Gabor désirait lui voir apporter une solution à la question de la presse catholique qui lui tient tant à cœur et se déclarait réconforté de voir ce problème porté au programme de l'assemblée (3).

Malgré sa convocation hâtive et la crise, le congrès d'Aiud réussit au-delà de tout espoir (4). Plusieurs hiérarques avaient tenu à en rehausser les solennités de leur présence. Le chiffre de ses participants était tel qu'on l'avait espéré. La liturgie et divers exercices de piété lui tournirent le cadre qui convenait à une manifestation de ce genre. Vêpres et Liturgie pontificale, procession du Saint-Sacrement coupèrent les heures de réunion. On fut particulièrement impressionné par le nombre élevé des communions aux diverses Liturgies et les intellectuels des diverses professions occupaient une bonne place au milieu des communiants : cela à la grande joie du clergé (5).

D'excellents orateurs approfondirent les problèmes religieux de l'heure. C'est ainsi que le président d'*Agrul*, M. Valerian Pop, ancien ministre, en un discours d'une pénétration et d'une éloquence également remarquables, prouva

(1) *Unirea*, ibid.
(2) *Id.* n° 46, 12 nov.
(3) *Sentinela catolică*, 1932, n° 19-20, 1 et 15 nov.
(4) *Id.* n° 21-22, 1 et 15 déc., article du R. P. A. Gabor.
(5) *Ibid.*

que le secret de la renaissance nationale est la foi chrétienne. « Sans refonte morale, même si le pays était matériellement riche, il n'y a pas d'amélioration possible de l'État » (1). Les discussions révèlent un très grand souci de sincérité : ainsi trouva-t-on que le bureau central était au-dessous de sa tâche et que les finances étaient en triste état, à cause de la pauvreté d'un grand nombre de membres de l'association et de la crise générale. On décida donc que, pour éviter que les difficultés financières n'écartent de l'action catholique ses membres peu aisés, la cotisation deviendrait facultative, quitte à trouver ailleurs les ressources nécessaires et que, désormais, le bureau permanent d'*Agrul* siégerait à Cluj et aurait un organe mensuel, *Agrul*, lancé à cet effet. Quant à la question de la presse catholique, on ne put lui trouver de solution satisfaisante (2). Pour que les hésitations qui ont marqué la convocation de ce congrès ne se représentent plus, on décida de fixer la date des futures assemblées au dimanche après la fête de la Sainte-Croix, 14 septembre. Mais on ne put se mettre d'accord sur le lieu où l'on se réunirait en 1933. Parmi les rapports, celui du comité local de Maramureș suscita l'admiration de tous (3). De fait, l'évêque du nouveau diocèse, Mgr Alexandre, a pris tout-à-fait à cœur l'activité de l'*Agru* et a fait tous ses efforts pour rendre son travail de plus en plus fructueux. C'est ainsi que, pour continuer l'œuvre du congrès d'Aiud, il insista, dans une circulaire au clergé, sur l'importance du nouveau bulletin *Agrul*. De plus, à l'occasion du synode diocésain du printemps, ses prêtres devraient lui rendre un compte personnel sur l'activité d'*Agrul* dans leur paroisse (4). Le vœu de Mgr Alexandre se réalisa : le premier numéro de la revue parut en juillet (5).

(1) *Unirea*, 1932, nº 49, 3 déc.

(2) *Ibid.* et *Vestitorul*, 1932, nº 23-24, 1 et 15 déc.

(3) *Sentinela catolică*, 1932, nº 21-22, 1 et 15 déc. *Unirea*, 1932, nº 49, 3 déc., : *Apostolia faptei*.

(4) *Unirea*, 1932, nº 53, 31 déc.

(5) *Vestitorul*, 1932, nº 15-16, 1 et 15 août

Dans le cadre de ce congrès, se tint aussi le premier congrès de l'*Association des étudiants d'université.* Celle-ci est formée de trois groupes Cluj, Oradea et Bucarest et est affiliée à la « Pax Romana » (1).

Le congrès d'Aiud donna à *Agrul* une forte impulsion. Chaque numéro des bulletins diocésains annonce la fondation de nouveaux groupes dans toutes les éparchies. D'autre part, le nombre des conférences organisées sous son patronage se multiplie. Particulièrement remarquables furent celles qui furent données à Bucarest tout le cours de l'hiver dernier, dans les locaux de la *Fundaţia Universitară Carol* sur le thème Science et Foi, sous les auspices de la section locale de l'*Agru.* Le choix des conférenciers fut particulièrement heureux et cette initiative eut un tel succès que l'on se demanda s'il ne serait pas à propos d'en répéter dans d'autres salles. Un des orateurs de la Fondation Carol s'est déjà fait entendre dans la salle Dalles (2). Sans contester le succès obtenu, Ceparu émit pourtant le vœu que désormais les sujets soient mieux délimités, pour pouvoir être traités de façon plus approfondie et que compte-rendu en soit fait aux journaux (3).

Quel peut-être le chiffre des membres d'Agrul ? La députation qui alla saluer le nouveau nonce apostolique, Mgr V. Valeri, à son arrivée à Bucarest, parle de 25.000 (4).

Des congrès diocésains complétèrent le travail fait à Aiud. Celui du diocèse d'Oradea se réunit le 11 juin à Şimleu et remporta grand succès (5). Celui de l'éparchie de Maramureş se tint à Seim le 2 juillet (6).

(1) *Unirea,* 1932, nº 49, 3 déc. et *Sentinela catolică,* 1932, nº 21-22, 1 et 15 déc.

(2) *Unirea,* 1933, nº 3, 31 janv. et 8, 25 févr. ; *Vestitorul,* 1933, nº 15-16, 1 et 15 août.

(3) *Unirea,* 1933, nº 15, 15 avr. Ce vœu ne semble pourtant pas avoir trouvé grand écho, car *Calendarul* seul a publié une courte note sur ces conférences.

(4) *Unirea,* 1933, nº 38, 23 sept.

(5) *Vestitorul,* 1933, nº 12, 15 juin.

(6) *Unirea,* 1933, nº 29, 8 juin.

4. La question d'une presse catholique.

Comme nous l'avons dit plus haut, cette question fut à l'ordre du jour du congrès d'Aiud, mais elle n'y trouva pas de solution, car la nouvelle revue *Agrul* n'est que l'organe officiel de l'association. La commission du congrès qui examina ce problème conclut que le moment n'était pas encore venu d'entreprendre la publication d'un journal catholique roumain à Bucarest. Actuellement encore, en effet, la capitale est dépourvue d'une presse catholique de langue roumaine. On essaya bien, avant la guerre, le lancement d'un journal l'*Albina*, mais cette tentative échoua pour des raisons d'ordre matériel et autre. A partir de 1912, une revue trimestrielle, la *Rivista catolică*, commença à paraître et elle vécut jusqu'à l'entrée de la Roumanie dans la grande guerre. C'était un périodique de haut intérêt et qui autorisait bien des espoirs. Des écrivains de talent, des savants réputés y collaboraient et, actuellement encore, on a profit à relire leurs articles. Mgr Auner, décédé en décembre 1932, y donna des études approfondies sur l'histoire de l'Église catholique en Roumanie d'après les meilleures sources tant roumaines qu'étrangères (1). Mgr Netzhammer y publia régulièrement des articles sur la numismatique roumaine et l'archéologie chrétienne de la Dobrogea. Mgr le Prince Ghika y commença l'édition de documents historiques sur la Roumanie. Citons encore la collaboration du savant byzantiniste, le R. P. Korolevsky, sans parler de bien d'autres. La disparition de cet organe est d'autant plus regrettable que rien n'est venu le remplacer, car le petit bulletin paroissial de la cathédrale latine ne peut entrer en ligne de compte.

(1) On dit que ce savant a laissé nombre de travaux manuscrits traitant de l'histoire du catholicisme dans ce pays. Nous formons le vœu qu'ils voient bientôt le jour, persuadés que leur valeur serait au moins égale à celle de leurs devanciers.

En Transylvanie, les catholiques possèdent bien plusieurs revues diocésaines comme *Vestitorul*, *Unirea*, feuille politico-religieuse hebdomadaire, *Observatorul* et quelques autres. De plus, l'Association *S. Joan Gură de Aur*, Association S. Jean Chrysostome, lutte vigoureusement pour leur diffusion. Mais ces journaux sont nécessairement d'intérêt limité et aucun d'entre eux n'est d'ailleurs quotidien. On peut donc dire que, là aussi, la grande presse catholique fait défaut.

Il en est de même de la Moldavie, malgré la *Presa bună* avec son journal *Sentinela catolică* du R. P. A. Gabor.

Bref, la Transylvanie et la Moldavie ont bien chacune un embryon de presse catholique, mais Bucarest, la capitale du royaume, qui cependant possède un noyau catholique considérable et actif, n'a encore rien.

Beaucoup de bons esprits déplorent cette lacune. Mais diverses raisons empêchent d'y remédier. Il y a d'abord une raison de sentiment, bien faiblement marquée à la vérité : mettre en avant Bucarest, ne serait-ce pas éclipser Blaj, la chère « *petite Rome* », qui a toujours été le centre de la vie catholique en Roumanie ? (1) D'autres croient que le nombre des publications catholiques est bien suffisant et qu'il n'y a nul besoin d'en créer de nouvelles. On n'a qu'à transformer *Unirea* ou *Unirea poporului* de Blaj : l'on aurait le grand journal désiré et Blaj ne serait pas découronné. D'autres se contenteraient d'un hebdomadaire mieux fait et plus intéressant que ce qui existe.

Au cours des discussions, le R. P. Gabor annonça qu'il tenait à la disposition du futur journal une somme de 150.000 lei, don d'un généreux bienfaiteur qui voulait demeurer inconnu. Ce détail n'eut aucune influence sur la décision de la commission compétente. Mais le R. P. Maior, de Blaj, suggéra au R. P. Gabor de se transporter à Bucarest avec son journal *Sentinela catolică*. Cette idée semble l'avoir pris au dépourvu, car il ne trouva d'autre réponse

(1) *Vestitorul*, 1932, nº 1, 15 janv.

que de dire qu'il ne pouvait agir à son gré, étant soumis à la juridiction de son évêque (1). Il obtint pourtant que la commission reprît l'examen de la question pour lui remettre une réponse avant Noël car, à cette date, il devait rendre la somme reçue à son donateur, au cas où le journal n'aurait pu se fonder. Cette fois, ce fut la commission qui fit défaut. Sans perdre courage, le P. Gabor s'adressa directement au groupe de Bucarest. Mais celui-ci déclina la proposition et déclara vouloir se contenter d'une publication trimestrielle en attendant des temps plus favorables. Ce fut une grosse déception pour l'ardent champion de la presse catholique, ainsi que le fait vivement sentir l'article de son journal où il fait l'histoire de ces tractations (2).

Néanmoins, pendant que se faisaient ces négociations, la presse unie de Transylvanie ne cessait d'agiter la question... Le public s'y intéressait manifestement. Selon le Dr Popa, *Agrul* ne pouvait courir le risque de lancer un quotidien. Et puis, quel serait le caractère de ce journal ? Serait-il politique ? Il rencontrerait l'opposition des politiciens ; serait-il purement informateur ? Il ne serait pas en mesure de faire face à la concurrence. Et il conclut qu'il vaut mieux publier une bonne revue trimestrielle visant le public lettré, et dont le besoin se fait nettement sentir (3). D'autres estiment qu'*Agrul* est tout désigné pour préparer le terrain au journal et que le sort de celui-ci dépendra du développement de son action (4). D'autre part, les pessimistes se font entendre : on manque d'hommes capables d'en prendre la direction, (5) on manque de collaborateurs avisés, on manque de public surtout. On invoque aussi la malheureuse histoire d'*Albina* (6). Tantôt, c'est un jour-

(1) *Sentinela catolică*, 1932, nº 21-22, 1 et 15 déc.
(2) *Id.*, 1933, nº 1-2, 1 et 15 janv.
(3) *Unirea*, 1932, nº 46, 12 déc.
(4) *Unirea*, 1933, nº 2, 7 janv.
(5) *Vestitorul*, 1933, nº 10, 15 mai.
(6) *Unirea*, 1933, nº 5, 4 févr.

naliste malchanceux qui raconte ses expériences ratées (1). Attendons encore, conclut M. Neda dans *Unirea* (2).

A quoi un docteur en médecine, M. German, riposta : Attendre ? Et jusqu'à quand ? Il faut plutôt de l'enthousiasme, marcher de l'avant et tout ira bien. Cet encouragement inespéré d'un homme de foi suffit au P. Gabor pour rentrer en campagne. La suggestion qui lui avait été faite au Congrès d'Aiud de se transférer à Bucarest avec son journal, lui servit de point de départ. Préparer la *Sentinela Catolică* à devenir le grand journal désiré est devenu sa grande pensée. Il commence par en changer le titre, car on lui a dit qu'à Bucarest l'ancien pourrait offusquer les orthodoxes : désormais son journal s'appelle *Dacia creştină* (3). Il réorganise et élargit son administration. Au cours des mois d'été, il se propose de le faire paraître deux fois par mois et chaque semaine à partir du 17 octobre, fête du Christ-Roi. Ainsi serait réalisée la première étape de son projet. Provisoirement, le nouveau journal paraîtra encore à Jaşi : on le transportera à Bucarest le plus tôt possible (4).

Il est probable que le prochain congrès de l'*Agru*, convoqué à Dej pour les 21, 22 et 23 octobre, reprendra la question (5).

5. Vers une réforme constitutionnelle dans l'Église orthodoxe.

La constitution octroyée en 1925 à l'Église orthodoxe roumaine est loin de satisfaire tout le monde. Le terme de « Parlement » sous lequel on la désigne, montre assez les défauts qu'on lui reconnaît. Elle a été importée de Tran-

(1) *Id.*, n° 18, 6 mai.
(2) N° 5, 4 févr. et 11, 8 mars.
(3) C'est le titre qu'il porte dès le 1 avril.
(4) *Sentinela catolică*, 1933, n° 5-6, 1 et 15 mars.
(5) *Unirea*, 1933, n° 38, 23 sept.

sylvanie ci-devant hongroise, où l'Église était la protectrice de la race et de la langue roumaines, tenues en suspicion si pas opprimées par un gouvernement ombrageux ; appliquée à un grand pays libre et complètement unifié, elle ne répond pas à cette situation toute nouvelle. Elle devint vite la proie des politiciens et, actuellement, le grand problème qui se pose est de la débarrasser de la politicaille. Depuis plusieurs années, deux évêchés sont vacants ; un troisième, celui de Caransebeş, vient de le devenir. On se demande pourquoi on a laissé les deux premiers sans pasteurs et si le troisième sera traité de la même façon. Le premier des devoirs du patriarche ne serait-il pas d'intervenir pour faire cesser cet abandon ? (1) Ces évêchés ne seront pourvus, paraît-il, qu'après liquidation de l'affaire des élections éparchiales. Et, en attendant, les sectes travaillent en toute facilité, en l'absence du pasteur ! On dit aussi que c'est peut-être un effet des restrictions budgétaires nécessitées par tant d'organismes ecclésiastiques qui mangent les revenus de l'Église. Et tous d'y aller de leurs doléances...

Quoi d'étonnant, dès lors que, de très bonne heure, des voix se soient élevées réclamant la suppression d'une loi qui dota l'Église d'une prétendue autonomie et cela à son grand détriment ? On regrette les bons temps d'avant-guerre, où l'Église n'était pas seulement dominante parce que religion de la majorité des citoyens... D'autres ne vont pas aussi loin et se contenteraient d'une amélioration de la loi.

Les degrés les plus élevés de la hiérarchie eux-mêmes se préoccupent de cette question. C'est ainsi qu'au Congrès National Ecclésiastique, dans son discours sur les élections éparchiales, S. S. le Patriarche ne craignit pas de déclarer que certaines modifications dans le fonctionnement des choses de l'Église ne seraient nullement à rejeter (2). De

(1) Jorga, dans *Neamul Românesc*, 1933, 1 août.
(2) *Calendarul*, 1932, 17 oct.

plus, Mgr Gurie qui, en novembre 1932, présidait le congrès du clergé orthodoxe, confirmait que le Saint-Synode lui-même trouvait certains changements nécessaires (1). Seuls les Transylvains et quelques membres du haut clergé paraissent assez satisfaits de l'état actuel.

Pour tirer au clair la situation, M. le Prof. N. Crainic eut l'idée de faire une enquête auprès des sommités de son Église. Il leur remit un questionnaire sur la loi organique avec prière de vouloir y répondre. On était nettement invité à se prononcer sur son maintien ou sa suppression ou bien sur les modifications que l'on estimait souhaitables. Les réponses furent publiées dans son journal *Calendarul*. Tous ceux qui répondirent au questionnaire, sans exception, se prononcèrent pour des modifications profondes. Le R. P. Popescu-Mălăeşti, doyen de la faculté de théologie de Bucarest, se disait partisan d'une simplification de l'appareil administratif, d'une augmentation du pouvoir des évêques qui, pourtant, ne devrait pas aller jusqu'à l'absolutisme catholique, et d'un choix meilleur des candidats aux sièges épiscopaux (2). M. J. G. Savin, professeur d'université, demandait une simplification de l'administration, que l'Église, soit gouvernée par ses propres organes, tout en respectant les lois de l'État, que les écoles théologiques soient mises, dans la dépendance exclusive de l'Église (3), que l'on réforme les monastères et qu'on leur accorde l'exemption (4). M. St. Meteş, ancien sous-secrétaire d'État pour les Cultes et les Beaux-Arts, voudrait voir réduite à un tiers (5) la participation des laïcs aux assemblées ecclésiastiques ; il désirerait que l'Église fût totalement affranchie de l'État par une séparation complète des deux pouvoirs, que les écoles

(1) *Ibid.*, 19 déc.

(2) *Ibid.*, 3 oct.

(3) Actuellement, les facultés de théologie sont presque entièrement soustraites à l'influence du Saint-Synode.

(4) *Ibid.*, 10 oct.

(5) Actuellement, ils possèdent les deux tiers des voix.

théologiques fussent sous l'exclusive dépendance de l'Église ; il demandait encore la réforme du monachisme, la constitution d'ordres nouveaux, la soumission des monastères au patriarche (1). Le R. P. Bejenariu, professeur, réclame, lui aussi, la réduction à un tiers de la participation laïque aux assemblées ecclésiastiques ; il voudrait que l'État exercât son contrôle sur l'Église par le moyen d'une commission de deux membres ecclésiastiques et d'un laïc ; il souhaite que les séminaires se préoccupent davantage de la formation spirituelle des candidats aux ordres (2). Le R. P. Partenie, président de l'Association générale du clergé orthodoxe de Roumanie, se contente de réclamer que, dans les assemblées, les laïcs n'aient pas plus de représentants ni de suffrages que les ecclésiastiques ; il rappelle que le principe hiérarchique demande que les fidèles obéissent au clergé ; que l'autonomie soit assurée à l'ensemble de l'Église et non aux diverses éparchies ; l'Église, dit-il, doit pouvoir se mouvoir librement mais il serait funeste de rompre avec l'État ; il faut également centraliser les écoles théologiques et réformer les monastères ; enfin, on ne devrait plus élever à l'épiscopat ni les prêtres veufs, ni les divorcés (3). Mais l'exposé le plus remarquable fut incontestablement celui d'un laïc distingué, professeur de droit canon à l'université de Bucarest et le mentor de beaucoup de générations d'ecclésiastiques, M. Boroianu. La Loi de 1925 doit, selon lui, être modifiée, car elle est mal conçue : « Une organisation ecclésiastique où toutes les instances sont sous la prédominance laïque, ne peut être sortie de Jésus-Christ et des apôtres ». Il n'est pas anticanonique que les laïcs

(1) *Ibid.*, 17 oct.

(2) *Ibid.*, 24 oct.

(3) *Ibid.*, 9 déc. Le R. P. avait déjà insisté précédemment sur ce qu'il ne fallait pas vouloir séparer l'Église de l'État. Il est absolument erroné, remarquait-il très justement, de chercher la séparation comme si le fonctionnement de l'Église n'était pas nécessaire à l'État. Au contraire une Église vivifiée activerait la régénération de la société privée et publique.

aient une certaine part à la direction des choses religieuses, mais le système démocratique ne peut se défendre (1). Au reste, « toutes les instances créées par la loi de 1925 sont inutiles ». Les évêques qui portent la responsabilité des âmes qui leur sont confiées doivent se choisir comme auxiliaires des prêtres « qui soient responsables de leurs actes, aux termes du droit canon ». Un synode permanent est sans doute nécessaire, mais un patriarche muni de vrais pouvoirs ne l'est pas moins, car « sans cela, les décisions du synode ne sont point exécutées... C'est dans le patriarche que se trouve le sommet de l'autorité ecclésiastique dans tous les domaines où l'Église doit exercer son activité ». Seuls, les évêques ont droit de siéger au Saint-Synode ; au cas où le besoin s'en ferait sentir, c'est à eux de faire appel à la collaboration des laïcs. Quant au choix des évêques, il appartient au clergé qui doit consulter le peuple ; le Saint-Synode agréerait les candidats proposés et le roi choisirait parmi ceux-ci le titulaire du siège à pourvoir. L'Église a besoin de la liberté de se diriger par ses propres autorités, en harmonie avec l'État. « Une autonomie qui remplacerait cette harmonie n'aurait que des effets désavantageux pour l'Église. De plus, elle ne serait conforme ni à la doctrine, ni à la pratique de l'Église orthodoxe ». L'enseignement théologique doit être uniquement dirigé par l'Église, en harmonie avec l'État. Les séminaires ne doivent pas être transformés en collèges confessionnels. Avec les quatre facultés de théologie existantes, ils suffisent à la formation du clergé. « Ce n'est pas de l'épiscopat qu'est né le monachisme, mais il lui a donné beaucoup d'excellents évêques. Il est nécessaire, et les lois de l'État ne s'y opposent pas, que le monachisme puisse se réformer et se réorganiser selon la règle de saint Basile le Grand ». Le Saint-Synode pourrait charger un de ses membres, pourvu qu'il soit un

(1) Le R. P. D. Tarangul parle dans le même sens dans *Biserica ortodoxă Română*, 1932, n° 11, p. 721-738.

vrai moine et qu'il ait l'instruction requise, de la surveillance des monastères et d'y promouvoir l'observance et la perfection religieuses (1).

On le voit, la question est fort avancée et c'est avec raison que le R. P. Partenie pouvait parler d'une atmosphère générale tendant à la réforme de la loi organique de l'Église (2), après que l'Association générale du clergé se fût, elle aussi, prononcée dans le même sens (3) : une de ses résolutions tend directement au changement de la loi organique de l'Église (4).

6. Le budget des cultes

Le budget des cultes constitue un problème très épineux. Par des conventions conclues avec les diverses confessions qui se partagent la population roumaine, l'État s'est engagé à suppléer à l'insuffisance de leurs revenus. Or la misère financière de ces dernières années a nécessité la compression des dépenses publiques. Et le budget des cultes n'a pas échappé à cette nécessité ; il l'a même subie plus que les autres, de sorte que les ministres des cultes se sont vu imposer des restrictions plus fortes que celles des autres fonctionnaires de même rang : d'où plaintes multiples.

Le clergé orthodoxe, marié dans sa très grande majorité, souffre fort de cette situation. Aussi tâche-t-il de se défendre, particulièrement par le moyen de son « Association générale ». Il croit utile de motiver ses protestations par des récri-

(1) *Calendarul*, 1932, 5 déc.

(2) *Calendarul*, 1932, 10 déc.

(3) Au cours d'un débat fort mouvementé qui s'y produisit sur la condition légale de l'Église, M. Boroianu fut invité à exposer quelle était cette situation. Il le fit dans les termes de sa réponse au questionnaire de M. Crainic. Parlant de l'autonomie ecclésiastique, il déclare : « L'autonomie dont on parle n'existe pas en fait et, somme toute, l'Église n'en a pas besoin, car elle est autonome par définition ». *Curentul*, 1932, 11 déc.

(4) *Ibid.*

minations contre les autres clergés, et spécialement contre le clergé catholique et surtout le clergé uni, dont on blâme la *goana de aur* (la chasse à l'or) et qui, selon ses dires, serait favorisé tandis que lui, clergé de l'Église « dominante », serait mis dans une position inférieure. Il fait appel à des statistiques des traitements du personnel, etc. Un mémorandum en ce sens fut adressé au Gouvernement au mois d'octobre dernier (1). Le Congrès national ecclésiastique, devant lequel l'association avait porté la question, aurait volontiers vu le Parlement voter une modification de la loi sur les traitements du clergé orthodoxe (2). Il va de soi que le Congrès général du clergé orthodoxe, qui se tint à Bucarest les 8 et 9 décembre 1932, s'intéressa vivement à cette affaire (3).

La situation devint encore plus critique lors de la discussion du budget, janvier 1933. De nouvelles compressions s'imposèrent et, naturellement, le clergé en eut sa part. Le patriarcat avait tenté de prévenir ce coup par un mémorandum, adressé au premier ministre le 21 janvier et dans lequel il faisait ressortir l'inégalité des traitements qui existe entre le clergé et les autres fonctionnaires. Il se plaignait de ce que l'on eût imposé aux prêtres séculiers des restrictions supplémentaires en dehors de la voie légale, bien que ceux-ci fussent écrasés par leurs charges de famille et les difficultés des temps » (4). Comme Église dominante, l'Église orthodoxe devait jouir d'un régime de faveur dans

(1) *Calendarul*, 1932, 10 oct.

(2) C'était l'avis du R. P. Partenie, président de l'Association générale. *Ibid.*, 24 oct.

(3) Convocation et programme du Congrès dans *Calendarul*, 1932, 16 nov. ; ce qu'on attend de lui : *ibid.*, 9 déc. et *Curentul*, 1932, 10 déc. ; les débats : *ibid.*, 10 et 11 déc. On trouvera des comptes-rendus dans *Biserica ortodoxă Română*, 1932, nº 12, p. 804 et sq. et dans *Unirea*, 1932, nº 51, 17 déc. Les débats portèrent principalement sur la réorganisation ecclésiastique et les traitements du clergé.

(4) Le ministre avait imposé en effet une nouvelle réduction des traitements à tous les fonctionnaires pour le 1er janvier.

tous les domaines. Or c'est le contraire qui se produit. Suit un exposé des sommes consacrées aux différents cultes, d'où l'on infère que le clergé orthodoxe est victime de mesures injustes. Enfin, on soumet au ministre des vœux correspondant à l'énoncé précédent pour le budget de 1933.

Quand celui-ci fut discuté au Sénat, le 25 janvier, on vit S. S. le patriarche déclarer que son Église était prête à accepter les sacrifices imposés, mais faisait remarquer, une fois de plus, que d'autres étaient mieux traités qu'elle. Cette fois les unis répondirent. *Unirea* fit remarquer que la comparaison entre les deux Églises manquait de base. Si l'on parle des traitements, il ne faut pas oublier qu'ils ne sont qu'un supplément destiné à combler l'insuffisance des revenus des cultes reconnus ; or les revenus de l'Église orthodoxe sont d'une toute autre importance que ceux des catholiques et, par conséquent, la somme destinée à leur servir de supplément devra être plus élevée dans un cas que dans l'autre (1). Quant au nombre des dignitaires ecclésiastiques, sans doute l'Église orthodoxe ne possède pas de chanoines, mais elle possède un patriarche avec toute une administration, etc. Et *Unirea* d'ajouter que, en comparaison des orthodoxes de Transylvanie, les unis sont nettement désavantagés (2). Dans cette affaire, ce furent les unis qui eurent gain de cause : à partir du 1er avril de cette année, ils furent mis sur le pied d'égalité avec leurs frères orthodoxes de Transylvanie (3).

L'association du clergé envoya alors une députation au

(1) Il faut encore noter que les traitements sont proportionnels aux grades académiques de leurs bénéficiaires ; or le clergé uni possède, jusqu'à présent, un nombre relativement plus élevé de gradués que le clergé orthodoxe.

(2) En fait, c'est surtout entre orthodoxes de l'ancien royaume et les unis, transylvains pour la très grande majorité, qu'il y a contestation. La réponse au discours patriarcal se trouve dans *Unirea*, 1933, n° 8 et 10, 25 février et 11 mars.

(3) *Ibid.*, n° 14, 8 avril.

ministre, pour obtenir de ne plus être soumis à de nouvelles réductions de traitements et qu'on renonçât à de nouvelles suppressions de séminaires. Ce fut en vain : les ministres des cultes seront soumis aux nouvelles restrictions ; 2500 chantres d'église seront supprimés (1), de sorte que « le prêtre restera seul à l'église : cette situation plaira sans doute à un adventiste, à un franc-maçon ou à un athée mais non à un vrai chrétien » (2). Les séminaires diocésains, primitivement au nombre de dix-huit, sont réduits à trois : Bucarest, Jași et Cernica (3). L'association du clergé répondit par une solennelle protestation contre le budget des cultes et la suppression des séminaires, « les seules écoles permettant l'élévation et la sélection des éléments originaires de nos populations rurales ». Ils jugent qu'on leur a assez fait de promesses, ils attendent des faits (4).

Pour donner un autre son de cloche, citons aussi l'article d'un laïc, M. Ch. Ranița, qui se proclame fils dévoué de l'Église : « Notre Église chrétienne orthodoxe a des possessions pour plusieurs milliards de lei, terres et immeubles. Jusqu'en 1925, elles ont été administrées par l'État, par les fabriques d'églises et ensuite par le ministère des cultes. Leurs revenus étaient versés dans les caisses de l'État qui payait tout le personnel des églises et pourvoyait aux nécessités du culte. En 1925, l'Église s'est déclarée autonome par la nouvelle loi ecclésiastique ; elle a demandé à l'État de lui rendre ses biens et, par conséquent, s'est engagée à pourvoir aux traitements du personnel ecclésiastique et à ne plus rien demander à l'État, sauf au cas où ses revenus seraient insuffisants. L'État s'est exécuté ; on a constitué

(1) *Calendarul*, 1933, 6 mars.

(2) *Ibid.*, 13 mars.

(3) *Ibid.*, 27 février. Le dernier nommé est un séminaire monastique destiné à l'instruction des moines. Plusieurs fois menacé dans son existence pour des raisons budgétaires, il a, jusqu'à présent, échappé à la suppression : il semble que l'on se soit rendu compte de sa nécessité.

(4) *Ibid.*, 12 mars ; *Universul*, 1933, 12 mars.

l'éphorie de l'Église et on lui a remis ses biens. Or, depuis lors, ses revenus s'évaporent sous les formes les plus variées (1).

7. Les étudiants

Par tradition, les étudiants sont bruyants et turbulents. Ceux de Roumanie ne font pas exception à la règle. Ils aiment à descendre dans la rue, tantôt pour un motif national, tantôt pour une raison politique, tantôt parce qu'ils croient devoir se plaindre soit d'un professeur, soit d'un cours, soit d'un examen trop difficile. Des grèves d'étudiants ne sont pas rares. Nous dirons quelques mots des mouvements qui ont quelque attache avec les questions religieuses.

Nos lecteurs se souviennent de l'accord conclu avec le Saint-Siège concernant le *Status Romano-Catholicus* et des difficultés qu'il souleva (2). M. le professeur Ghibu, prêtre orthodoxe qui, le premier, avait été choisi par l'État roumain pour négocier avec Rome et qui, au cours des négociations, avait été remplacé par M. Valeriu Pop, se fit le leader de l'opposition. La campagne de presse qu'il engagea ne réussit pas à empêcher la ratification de l'accord conclu. Persévérant dans son opposition, le P. Ghibu s'efforce de faire marcher les étudiants. Dans un article d'*Universul* (3), il exposa son point de vue. Rome avait commencé par ne considérer cette affaire que comme purement politique, et n'était nullement disposée à intervenir. Ce furent les irrédentistes hongrois, qui parvinrent à lui donner un caractère religieux par la faute du délégué gouvernemental, M. V. Pop,

(1) *Bâta noastră*, 1933, 12 mars. Nous faisons les plus formelles réserves sur ces paroles. Sans doute, certains points sont incontestables, par exemple les frais exagérés causés par une administration ecclésiastique compliquée à l'extrême. Mais il oublie un point capital : la spoliation de l'Église orthodoxe par la sécularisation de 1862. Cela peut expliquer bien des choses ...

(2) *Irénikon*, 1932, IX, n° 6, novembre-décembre p. 493-496.

(3) 16 novembre 1932.

qui se laissa circonvenir. Et le Saint-Siège, comprenant, par l'attitude de son envoyé, que le gouvernement roumain ne ferait aucune objection à un arrangement, s'engagea dans cette voie. « Nous n'avons rien à reprocher au Saint-Siège qui, dans cette négociation, eut une attitude correcte envers la Roumanie » mais nous en voulons aux Hongrois pour leur irrédentisme. Le jour même où parut cet article, eut lieu une réunion des étudiants roumains de Cluj, où M. Ghibu est professeur, pour protester contre la ratification de l'accord conclu avec Rome. M. Ghibu y était évidemment. Des télégrammes furent adressés au roi et aux ministres. On y relevait le prétendu caractère politique et irrédentiste du *Status*, également nuisible, disait-on, à l'État et au catholicisme (1). Le 4 décembre de la même année, les étudiants profitèrent de leur congrès de Brașov pour renouveler leur protestation et réclamer la dissolution du *Status Romano-Catholicus* (2). Le congrès réclama encore l'introduction du *numerus clausus* dans les universités et les établissements d'instruction de l'État, le retrait de leur chaire aux professeurs athées et la fondation, dans chaque centre universitaire, d'une chapelle et d'une aumônerie réservée aux étudiants (3).

(1) *Calendarul*, 1932, 18 novembre ; *Universul*, 1932, 19 novembre. M. Ghibu déclara alors que le Saint-Siège et M. V. Pop considèrent que l'accord n'a été contracté que pour la forme. Au fond, dit-il, la question reste entière puisqu'il faut encore établir la nature religieuse des biens en litige et leur destination : ce qui ne peut se faire que sur la base de documents à fournir par le gouvernement de Vienne, où sont les actes de fondation.

(2) Ce congrès s'occupa encore d'autres questions. Il se montra partisan d'un renforcement des principes nationaux et chrétiens. Ce nationalisme est teinté de mysticisme racique qui le rend suspect au point de vue chrétien. Un de leurs chefs, le Dr Prof. Cuza, antisémite enragé et président de la *Lanc*, n'allait-il pas jusqu'à réclamer du Congrès du clergé orthodoxe le rejet de l'Ancien Testament ? *Unirea*, 1932, nº 52, 24 décembre. Il existe une autre ligue nationaliste qui se groupe sous le signe de la croix gammée.

(3) *Calendarul*, 1932, 5 et 9 décembre.

Une autre occasion de manifester s'offrit encore aux étudiants. Le 10 décembre, la garde de fer, *Garda de fier*, avait décidé de placer solennellement une croix sur le tombeau du soldat inconnu, qui ne porte d'autre insigne religieux que la croix héraldique des armes du royaume, gravées sur la dalle. Cette démonstration était fixée au 24 janvier. La croix devait être bénie solennellement dans l'église des étudiants, Saint-Antoine; ensuite un grand cortège la transporterait à la place voulue. Quelques jours avant cette date, un appel fut lancé à la population par la voie de la presse pour l'inviter à se joindre au cortège (1). Or au jour fixé, la police veillait derrière les grilles fermées du Parc Carol où est érigé le monument. Il se produisit une petite bagarre : des coups de feu furent tirés, des bombes lacrimogènes, lancées ; des arrestations, opérées ; il y eut même des blessés (2). Grand émoi par toute la ville Le hasard voulut que, ce même jour, on célébrait la fête de la faculté de théologie et que le patriarche y assistait. A la nouvelle de ce qui s'était passé, le chef de l'Église flétrit solennellement comme un sacrilège l'opposition des autorités à la manifestation estudiantine et le refus de laisser placer la croix sur la tombe. De plus, il s'engagea à intervenir personnellement auprès du gouvernement en faveur de la croix. Alors, M. Crainic, également présent, proposa une grande procession expiatoire au monument pour le 29. Les autres organisations estudiantines se saisirent également de l'affaire et résolurent de replacer la croix le 29 janvier. Le clergé lui-même déclarait qu'il s'associait à l'entreprise(3). Quant aux autorités, elles expliquèrent qu'en vertu de la loi sur le culte des héros, l'État seul avait le droit d'orner le tombeau du soldat inconnu. La *Garda de fier* s'était arrogé un droit que, en tant qu'organisation politique, elle ne

(1) *Calendarul*, 1933, 23 janvier.
(2) *Universul*, 1933, 26 janv.
(3) *Universul*, 26 janv.

possédait pas. De plus, des coups de feu avaient été dirigés contre la police : celle-ci n'avait fait que se défendre (1).

Comme l'affaire rebondissait, le gouvernement s'alerta. Un conseil des ministres fut réuni (2). Une délégation de prêtres se présenta au patriarcat, pour obtenir l'autorisation d'organiser cette procession et, de là, se rendit au ministère des Affaires Intérieures. Là, on leur déclara qu'avant de leur répondre, on voulait voir si, dans les autres pays, il y avait une croix sur le monument au soldat inconnu !

Cependant, dans les journaux, avait paru une invitation à la manifestation du 29. Le gouvernement, tout en prenant ses précautions, fit savoir qu'il y avait une croix sur le tombeau : celle des armes du royaume et déclarait que toute tentative de provoquer du désordre serait considérée comme anarchique (3).

Au cours de la journée du 28, les tractations engagées entre le patriarche et le gouvernement avaient abouti à un accord. Comme chef de l'Église, le patriarche fixerait les modalités de la cérémonie. En conséquence, il put répondre à la délégation des étudiants qui vint le trouver, qu'il acceptait le patronage d'une souscription publique pour qu'on pût se procurer une croix digne du monument. Le lendemain, la croix serait portée solennellement au patriarcat, au cours d'une procession solennelle ; elle y serait déposée ; le cortège se rendrait ensuite au monument, où il déposerait une gerbe de fleurs. Quant à la croix, elle y serait placée ultérieurement.

Un communiqué de la présidence du conseil vint confirmer l'arrangement intervenu, et fit connaître qu'une commission de trois membres, l'un représentant le *Cultul eroilor*, le second, le musée de l'armée et le troisième, le gouverne-

(1) *Calendarul*, 1933, 27 janv.

(2) *Calendarul*, 1933, 29 janvier. Il faut noter qu'en Roumanie les journaux paraissent avec la date du lendemain.

(3) *Ibid.*, 30 janvier.

ment, examinerait s'il était opportun de placer une croix sur le monument (1).

Le 29, la manifestation se déroula suivant le programme indiqué ; le patriarche harangua la foule et lui recommanda le calme et la discipline (2). Le même jour, des manifestations semblables eurent lieu à Chișinau, Jași et Cluj (3).

Épilogue. Après ces troubles, l'*Apostol*, l'organe officiel du patriarcat, traita de transgresseur de l'ordre le prêtre qui, le 24 janvier, avait accepté de bénir la croix et de patronner la manifestation, et qui ne devait pas ignorer qu'il lui était interdit sans permission préalable, de conduire des processions en dehors des limites de sa paroisse. Bien plus, le P. Georgescu Edineți ainsi qu'un certain nombre d'étudiants furent cités en justice comme perturbateurs de l'ordre public et condamnés, malgré les protestations des organisations estudiantines (4).

8. For

Ces abréviations désignent la *Frația ortodoxă română* qu vient de se constituer et qui est le pendant orthodoxe de nos mouvements d'action catholique. Le 4 janvier dernier, un groupe de laïcs orthodoxes lançait un appel à leurs corréligionnaires de l'Ardeal les invitant à se réunir en une organisation d'action chrétienne. On les convoquait à Cluj, le 5 mars, pour constituer la nouvelle organisation (5). En attendant, un comité provisoire était constitué, à la

(1) *Calendarul*, 30 janv.

(2) *Universul*, 31 janvier. La presse avait eu, elle aussi, à subir une mercuriale du ministre de l'intérieur : son devoir était de collaborer au maintien de l'ordre par l'exclusion de toute violence.

(3) *Ibid.*

(4) *Calendarul*, 1933, 5 juin.

(5) *Calendarul*, 1933, 16 et 23 janv. Le texte de l'appel se trouve dans *Biserica ortodoxă română*, 1933, nº 1-2, janv. et févr.

tête duquel était placé M. le Prof. Sextil Puşcariu, à qui les misères de la guerre ont fait retrouver la foi. Cet appel reçut un excellent accueil. Plus de trois cents intellectuels y apposèrent leur signature, ratifiant ainsi le mot d'ordre qui leur était donné : rétablir le règne du Christ dans la famille, dans la société, dans la vie publique. Les unis eux-mêmes saluèrent ce mouvement avec joie (1).

Le 5 mars, le dimanche de l'Orthodoxie, se tint l'assemblée annoncée. Le patriarche s'y trouvait avec tous les évêques de l'Ardeal et de nombreux dignitaires. Les chefs des partis politiques étaient également invités ; seul M. G. Brătianu y assista. On se réunit au théâtre national de Cluj et on y constitua la *Fraţia ortodoxă română.* Comme président, on élut le professeur Dr. Lupaş. S. S. le patriarche salua la nouvelle institution en qui il voyait réalisé un de ses vœux les plus chers et les plus anciens (2). Mgr Nicolas de Cluj déclara que renforcer l'Église, c'est affermir l'État en l'appuyant sur le Sauveur. Mgr Nicolas Bălan, métropolite de Sibiu, soulignait l'idée que clergé et laïcs ne forment qu'une seule Église et que, par conséquent, ces derniers doivent collaborer à l'œuvre spirituelle (3).

La naissance de la *For* fut chaleureusement saluée tant par les catholiques que par les Orthodoxes (4).

(1) *Unirea,* 1933, nº 3, 21 janv. Voir aussi dans *Calendarul* des 27 févr. et 6 mars les approbations de N. Crainic et du R. P. Bolcaş.

(2) Rappelons son appel à la collaboration des laïcs au discours de clôture du Congrès national ecclésiastique.

(3) *Ibid.,* 8 mars.

(4) *Universul,* 1933, 9 mars ; dans *Calendarul* du 9 mars, T. Vladescu y voit une armée prête à lutter contre le bolchévisme ; dans un article du même journal, le 11 mars, Protopopescu la salue comme une croisade pour l'orthodoxie. L'*Unirea* y reconnaît le même programme que celui d'*Agrul* et envisage favorablement l'idée d'une collaboration des deux mouvements. « Nous nous réjouissons, déclarait-elle, que l'idée chrétienne ait mobilisé une nouvelle armée décidée à lutter avec énergie pour des idéaux si élevés. Nous nous réjouissons, parce que nous sommes convaincus qu'une nouvelle vie religieuse individuelle et collective ne peut avoir d'autre base que les vérités éternelles ». *Unirea,* nº 10, 11 mars.

Les statuts de la *For* (1) précisent qu'elle est une organisation de l'Ardeal (2), qui a pour but l'approfondissement de la vie spirituelle. Elle s'organisera par éparchie, en étroite collaboration avec la hiérarchie. Elle comprendra des sections spéciales estudiantines et féminines. Celles-ci s'occuperont particulièrement des œuvres de charité.

M. Crainic crut bon de demander à M. Brătianu quel était son avis sur cette nouvelle institution. L'Orthodoxie, lui répondit-il, est un facteur permanent de l'unité nationale. Mais il s'approprie la déclaration de Mgr Nicolas : « Nous n'avons jamais envoyé personne au bûcher pour sa foi » (3). Puisse persister cet esprit de compréhension chrétienne qui a su unir, autrefois, les deux Églises roumaines de l'Ardeal pour l'œuvre de la renaissance nationale. Si, aux termes de la constitution, l'Église orthodoxe porte le titre d'Église dominante, l'Église unie jouit d'une primauté naturelle sur tous les autres cultes. Enfin, déclarait-il, il s'attendait à voir se renouer le fil de la tradition qui veut que l'Église soit « un porte-flambeau visible même au delà des frontières » (4).

La première organisation éparchiale de la *For* fut celle de Sibiu dont le métropolite, Mgr Nicolas, avait été un des plus chauds partisans de sa fondation (5). Mgr Grigoriu d'Arad s'adressa aux étudiants pour les engager à s'organiser selon les directives données à Cluj (6). De son côté, M. G. T. Marcu leur disait que la *For* serait un ferme soutien pour les étudiants « qui croient en chrétiens » mais qui

(1) Texte dans *Calendarul*, 13 mars 1933.

(2) Les autres parties du royaume semblent se tenir à l'écart.

(3) La tolérance a été recommandée également par le roi dans le discours qu'il fit aux fêtes du cinquième centenaire du Voievode Alexandre le Bon dont la tolérance envers les catholiques est bien connue. *Calendarul*, 1932, édit. spéciale du 1er nov.

(4) *Ibid.*, 9 mars.

(5) *Ibid.*, 15 et 21 juin.

(6) *Biserica ortodoxă română*, 1933, nº 2-4, mars et avril, p. 97-99.

« doivent encore apprendre à sentir conformément à leurs croyances » (1).

Passant en revue, dans le *Calendarul* (2), les champs d'action ouverts à *Agrul* et à la *For*, le Prof. Frollo (catholique) trouvait que la législation civile de son pays était en opposition avec l'idéal chrétien sur une foule de points : le divorce civil menace de ruiner la famille (3), il faudrait une loi interdisant le duel, l'enseignement devrait avoir un caractère nettement religieux ; il faut, en outre, lutter vigoureusement contre ceux qui mènent campagne pour l'adoucissement des lois réprimant l'avortement (4). Les deux associations ont là un travail tout indiqué et, si elles ne s'y consacrent vigoureusement, elles manqueront leur fin. Pour cela, le Dr Popa (catholique) souhaite que les deux mouvements travaillent de concert ; une concentration des forces pourra seule être vraiment utile au renouveau de la patrie (5).

(1) *Calendarul*, 1933, 27 mars.

(2) *Ibid.*, 12 avril.

(3) L'Église orthodoxe roumaine n'accorde le divorce que pour l'unique cas d'adultère qui, selon Mgr Nicolas, évêque orthodoxe de Cluj, équivaut à la mort naturelle. Seulement, en pratique, quoique le Saint-Synode ait réclamé pour lui seul le droit de prononcer en ces matières, les tribunaux civils seuls en sont saisis et prononcent le divorce dans tous les cas où il est accordé par la loi. Or ces raisons sont multiples et extrêmement flexibles. Quant au clergé, il croit devoir bénir indistinctement tous les mariages dès qu'un des conjoints exhibe le certificat de divorce civil ... Jusqu'ici la presse orthodoxe n'a pas encore esquissé de réaction ni discuté ce problème délicat.

(4) L'avortement constitue une plaie envahissante tout au moins dans les grandes villes. Et il a trouvé des défenseurs : un certain Dr Y. entre autres osa s'en faire l'avocat dans le journal *Dimineața*. *Unirea* du 29 juil. (no 29) croit pouvoir affirmer que le Dr Y. ne serait autre que le juif Glücksmann... D'autre part, une campagne a été engagée tendant à faire de l'avortement non plus un crime mais un délit.

Ajoutons cette note sur la situation démographique de la Roumanie : pour le mois de mars 1933, le bulletin démographique annonce que le taux des naissances a été de 35,2 pour mille, que les mariages ont été au nombre de 5.579 et les divorces, de 724. Pour le mois d'avril, les chiffres ont été respectivement de 5.567 et 550.

(5) *Unirea*, 1933, no 18, 6 mars.

9. Le cas Cecan

La *Croix* de Paris publiait naguère (1), sous le titre « La nostalgie de l'Unité » la traduction d'une lettre ouverte du *protoierei* orthodoxe de Chișinău, le R. P. Jeremia Cecan, à l'évêque orthodoxe d'Oradea Mare, Mgr Roman ; et son collaborateur, P. Merlez, la commentait brièvement. Cette lettre avait été publiée en janvier dernier dans la petite revue du R. P. Cecan, *Unirea noastră.* Voyant le péril grandissant du bolchévisme, l'auteur de cette lettre se convainquit de plus en plus que seule une Église une pourrait résister au fléau et renouveler le monde. Tout naturellement, l'étude du catholicisme s'imposa à lui. Et il se mit à lancer des idées qui firent scandale parmi ses confrères orthodoxes : ceux-ci trouvaient qu'il s'avançait beaucoup trop vers le catholicisme. Une polémique s'engagea donc dans les revues locales de Bessarabie et spécialement dans la *Viaţa Besarabiei* où Cecan put librement exposer ses idées (2). Celles-ci lui avaient déjà valu les reproches de Mgr Roman, et il leur avait répondu dans sa revue par une première lettre ouverte ; accusé une seconde fois d'hérésie, il répliqua par une seconde lettre ouverte (3). Il y affirme de nouveau sa conviction que l'Église orthodoxe ne peut nullement entrer en comparaison avec l'Église catholique ni numériquement ni en ferveur. Il résulte de là que c'est cette dernière qui seule peut prétendre à la direction de l'Église universelle.

(1) 19 avril 1933.

(2) Cet article, du 3 mars de cette année, a été reproduit dans le n° 33 d'*Unirea*, 25 mars, dans le n° de la *Sentinela catolică* des 1 et 15 mars. De l'*Unirea* il a passé à la revue romaine *Fides* du mois d'avril, p. 189 et sq, et dans l'*Osservatore Romano* du 7 avril. L'article de la *Croix* a été publié ensuite mot pour mot dans l'*Unité de l'Église*, 1933, n° 10, mai-juin, p. 65-69. De cette reçue il a passé dans *'Εκκλησία* d'Athènes, 9 septembre, qui s'étonne de l'attitude du R. P. Cecan. Le *Vestitorul* reproduisit aussi ce texte le 1 mai et la *Dacia creştină*, 1 et 15 juin, en fit autant.

(3) *Unirea noastră*, avril ; le texte roumain en a été reproduit par *Vestitorul*, 15 mai.

Possédant la vérité dogmatique et de saintes institutions tout autant que l'Église orthodoxe, elle n'est nullement hérétique. « Seule l'Église universelle et unie est capable d'apporter la paix... Nous, chrétiens, nous sommes obligés de recouvrer l'Unité de l'Église, même au prix des plus grands sacrifices » (1).

Nous croyons faire œuvre utile en exposant, un peu plus au long, les idées de M. Cecan et les motifs qui lui ont fait prendre cette attitude, en nous basant sur ses propres écrits, publiés surtout dans sa revue déjà nommée, et qui est publiée partie en russe et partie en roumain, à Chişinău. Le numéro de janvier contient (en russe) un article intitulé : *La réunion des Églises* (p. 1-5). Il est accompagné de la note suivante : « Cet article a été lu à la maison éparchiale, en janvier 1933, et il eut un succès très considérable » (2). Faisant un rapide exposé de l'histoire du schisme, notre auteur en arrive à parler des différences dogmatiques qui séparent le catholicisme et l'Orthodoxie. Il en trouve trois : l'Immaculée Conception, le *Filioque*, l'infaillibilité du pape. Sur la première, déclare-t-il, un orthodoxe accordera facilement son assentiment, car ce dogme ne fait que magnifier la dignité de la Mère de Dieu et agrandir son culte ; « le *Filioque* est attesté par les Pères de l'Église ; l'infaillibilité du pape découle de sa primauté. Ce dogme est vraiment essentiel à l'Église et à sa mission ; il est parfaitement logique ». La parole du pape fait loi pour les évêques, prêtres et laïcs dans les questions de foi et de mœurs, quand il parle comme pape, comme évêque vicaire du Christ » (p. 3). Du pape on ne peut appeler à un autre. « Le pape est infaillible, car il est impossible que saint Pierre ne guide pas son successeur ; il est infaillible, parce qu'il est secondé par le conseil de plusieurs centaines d'évêques qui s'accordent

(1) *Unirea noastră*, avril, p. 1-2.

(2) Des conférences ont lieu depuis, chaque dimanche, sur l'union de Églises. Elle sont contradictoires.

avec lui, non dans une soumission nécessitée par la contrainte, mais dans la concorde qu'engendre la vérité ». L'Église orientale, elle aussi, possède l'infaillibilité dans ses conciles œcuméniques, mais, malheureusement, depuis mille ans déjà elle n'a pu en réunir, étant privée du concours de l'Église occidentale et du pape. L'A. reprend ensuite la comparaison bien connue : l'Église catholique, c'est Marthe et l'Église orientale, c'est Marie. « Puisque Marthe, conclut-il, a le travail pénible, c'est à elle que revient la direction de la maison ». Pour réaliser l'union, il propose que l'on commence par une ligue d'Églises, pour entreprendre la croisade contre le mal ; peu à peu, on transformerait celle-ci en une monarchie universelle et spirituelle », but essentiel des efforts (p. 4). Suit une note : « Je prévois des difficultés pour celui qui voudra adopter mon point de vue, car il faut lutter contre bien des idées préconçues... Je prie chacun de vouloir bien retenir ceci : dans la question de l'Union des Églises, il faut, avant tout, avoir en vue l'œuvre de Dieu, sa volonté, la mission de l'Église et la lutte contre l'enfer, et laisser de côté tout ce qui est personnel et mortel ».

Dans un article intitulé *Le catholicisme et la franc-maçonnerie, les deux monarchies religieuses universelles*, il pose cette question : « Quel appui ne trouveront pas les pasteurs dans le fait de sentir derrière soi le monarque chrétien universel, dont la parole est loi pour tous les peuples ? » (1)

Au mois d'avril, un article signé Bojor demande : *Ce que nous voulons par l'union des deux Églises* ? ; il répond : l'unité de foi et de gouvernement qui laisseraient tout à fait intacts le rite et la discipline ecclésiastique.

Le même numéro a une *Lettre ouverte à quelques prêtres*, en russe, (p. 2-5) ; citons-en ce passage : « Seule l'Église catholique tient bon (dans la lutte contre le mal) et c'est la raison pour laquelle tous les efforts des suppôts de Satan se tournent contre elle... Il est évident que le christianis-

(1) *Unirea noastră*, avril, p. 5-7.

me vaincra même sans nous... mais que deviendrons-nous alors, nous, Roumains orthodoxes ?... Sans doute, l'union ne sera pas facile à réaliser... La première raison en est que le clergé orthodoxe *ne veut pas* (1) connaître l'histoire et les vraies causes de la séparation des Églises orientale et occidentale ; de plus, il ne veut rien savoir de l'évolution des dogmes dans l'Église catholique, tels que le *Filioque*, l'infaillibilité du pape dans les questions de foi et de mœurs... Je suis tellement convaincu de la pureté de l'enseignement de l'Église de Rome et de l'infaillibilité du pape *dans les questions de foi et de mœurs* (2), (remarquez-le bien : seulement en matière de foi et de mœurs), et que cette infaillibilité découle de la nature, de l'éternité et de l'infaillibilité de l'Église chrétienne que, tout en restant orthodoxe, je suis, moi, décidé à être dans le sein de l'Église universelle (3), laquelle répond pleinement au contenu du neuvième article du Symbole... » Il ajoute ensuite qu'à Chișinău des milliers de personnes pensent comme lui.

Un peu plus loin, dans un article intitulé *Ma réponse*, (en russe), il déclare à ceux qui l'accusent d'hérésie : « L'Église catholique est aussi vraie et véritable que l'Église orthodoxe... Des orthodoxes, je ne veux pas faire des catholiques. Je dis seulement que nous, orthodoxes, nous viendrons nous ranger sous le drapeau catholique, tels que nous sommes, avec tous nos dogmes, nos usages liturgiques, nos habitudes, notre discipline et notre administration » (p. 6-7).

Que faut-il penser de ces faits ? Faut-il y attacher l'importance que leur donne le R. P. Merlez dans l'*Unité de l'Église*, où il déclare que « non seulement tous les cercles ecclésiastiques mais toute l'opinion religieuse du pays rou-

(1) Souligné par l'auteur.
(2) C'est toujours lui qui souligne.
(3) Ce passage manque de clarté, même dans le texte russe.

main est profondément remuée par cette longue et belle lettre ouverte ? » Ce serait à souhaiter ; mais, en Roumanie, où l'on est habitué à ces réquisitoires fulminants contre l'Église dominante, pas plus qu'ailleurs, une hirondelle ne fait le printemps. Que la Bessarabie et les cercles catholiques se soient émus de ces publications, c'est naturel ; mais le fait est que la grande presse roumaine s'est montrée singulièrement réservée : ce qui ne serait guère compréhensible si l'agitation avait été si générale.

10. L'ANNÉE PASTORALE CHEZ LES UNIS

Toute la presse catholique a annoncé avec joie la promotion du nonce apostolique à Bucarest, Mgr Dolci, comme cardinal de l'Église romaine (1). Le nouveau prince de l'Église a passé dix ans à Bucarest et a pu largement entrer en contact avec tous les catholiques du pays. Sa nonciature fut marquée par des événements de la plus haute importance religieuse : la conclusion du concordat et l'accord sur le *Status Romano-Catholicus*. Le 26 février, en présence d'un représentant du roi et du gouvernement, de quatre évêques et du corps diplomatique, on fêta son élévation. Le lendemain, il quittait Bucarest, pour regagner Rome. Avant de sortir définitivement du territoire roumain, il s'arrêta à Lugoj où on lui avait encore préparé une réception solennelle (1).

Son successeur, Mgr Valerio Valeri, archevêque titulaire d'Éphèse, fit son entrée à Bucarest le 19 août. Il était attendu à la gare par tout le clergé catholique des deux rites présent à Bucarest et par l'archevêque latin de cette ville, Mgr Cisar. Le nouveau nonce remplissait auparavant les

(1) *Unirea*, 1933, n°7, 18 février ; *Sentinela catolică*, 1933, n° 5-6, 1 et 15 mars ; *Vestitorul* consacre à Mgr Dolci tout son n° 6, 15 mars 1933.

fonctions de délégué apostolique en Égypte, depuis 1927, et en Palestine, depuis 1929 (1).

Passant en revue l'année 1932, *Unirea* (2) constatait que l'activité ecclésiastique s'était exercée normalement. Il regrettait cependant que la prédication ait été parfois un peu négligée et il souhaitait que les catéchismes fissent plus de progrès. Des missions populaires sont organisées et les fruits ne manquent pas (3). Le nombre des confessions et des communions augmente. Les associations prennent racine et leurs réunions se multiplient. *Agrul* prospère, quoiqu'un peu lentement. On attend toujours un synode provincial pour régler un certain nombre de questions pendantes. Dans *Vestitorul* (4), le R. P. Tăutu exprime lui aussi sa satisfaction.

Il serait fastidieux d'énumérer les nombreuses visites canoniques opérées par la hiérarchie unie. On en profite pour développer la vie sacramentaire. On organise également des pélerinages collectifs, groupant des milliers de personnes autour de tel ou tel ancien sanctuaire monastique demeuré en spéciale vénération. L'œuvre des retraites est en développement : celles-ci sont obligatoires tous les ans pour le clergé. Pour les laïcs, l'œuvre en est à ses débuts, mais elle a déjà remporté de très encourageants résultats.

Les œuvres de charité profitent de l'épanouissement de la vie religieuse. Comme chez les orthodoxes, ce sont les dames chrétiennes qui en sont spécialement chargées. L'« As-

(1) *Unirea*, 1933, nº 15, 15 avril et 34, 26 août ; *Dacia creştină*, 1933, nº 9-10, 1 et 15 mai et 15-16, 1 et 15 sept.

(2) 1933, nº 2, 7 janvier.

(3) Les premières missions populaires parmi les unis eurent lieu en 1913. *Unirea* 1933, nº 13, 1 avril. Dans le cours de 1932, trente six paroisses du diocèse de Cluj eurent leur mission. *Ibid.*, nº 3, 21 janv. Le diocèse de Maramureş possède même une société de missionnaires diocésains qui, pendant sa première année d'existence, donna quarante et une missions. *Ibid.* nº 29, 22 juil.

(4) 1933, nº 2, 15 janv.

sociation des Femmes unies » rivalise avec les congrégations mariales dans le soin des malades, la visite des pauvres, le soutien des étudiants nécessiteux, la confection des ornements d'Église.

L'« Année Sainte » a eu un effet particulièrement heureux sur le développement de la vie religieuse du peuple (1). L'épiscopat l'avait préparée par des directives dont voici les principaux points : 1. Pendant toute l'année, les prédicateurs choisiront le thème de leurs sermons dans le dogme de la Rédemption ; 2. Le Vendredi saint sera fêté très solennellement : 3. Tous les vendredis de l'année, à l'exception de Vendredi saint, les cloches des églises sonneront pendant un quart d'heure en souvenir de sacrifice du Calvaire ; 4. On restaurera les croix érigées sur les places publiques et le long des routes ; on érigera dans chaque paroisse une croix commémorative, le jour de l'Exaltation de la Sainte Croix. On conseilla aussi un pèlerinage à Rome pour le gain des indulgences du jubilé. Celui-ci fut organisé par le R. P. Dr Coltor et partit pour la ville sainte le 27 septembre. Il comptait 125 pèlerins, à la tête desquels étaient tous les évêques unis (2).

Le 30 octobre, un curé uni était installé à Ploeşti, localité importante de l'ancien royaume, à quelque soixante kilomètres au Nord de Bucarest (3). A la même date, un décret du métropolitain étendait le protopopat de Bucarest à tout l'ancien royaume, y compris la Dobrodgea et la Bessarabie. Ce protopopat possède actuellement deux centres paroissiaux : Bucarest et Ploeşti ; on projette d'en établir d'autres

(1) Dans l'Église orthodoxe, l'*Actiunea română* lança un appel pour la célébration du centenaire de la Rédemption (15 janv.). Le Saint-Synode de son côté, dans sa séance du 20 février, décida qu'une solennité commémorerait ce centenaire. Une commission était chargée de préparer ces fêtes. La date devait en être fixée ultérieurement. *Universul*, 22 févr.

(2) *Unirea* 1933, nº 27, 8 juillet et 38, 23 sept.

(3) *Vestitorul* 1932, nº 21, 1 nov. et *Unirea* 1932, nº 45, 5 nov.

à Campina, Craiova, Giurgiu, Cantanţa Focsani, Galaţi et Jaşi (1).

L'Académie théologique de la Sainte Trinité de Blaj, érigée conformément à la loi votée l'année précédente (2), se vit accorder la faculté de donner le titre de licencié en théologie, à partir du 1er octobre 1932. Il fallait donc réorganiser le vieil institut de Blaj. Son nouveau réglement, achevé le 18 février et approuvé par le consistoire métropolitain de Blaj, fut publié le 1er avril. La première session des examens était fixée du 15 au 30 juin (3). Ainsi est réglée, du moins provisoirement, la question de la formation théologique supérieure du clergé roumain catholique.

II. Spre o politica ortodoxa a Romaniei

Sous ce titre « Vers une politique orthodoxe de la Roumanie », M. le professeur Savin a publié toute une série d'articles dans *Calendarul*, pour exposer ses vues sur le rôle qui incombe à la Roumanie dans le concert des Églises orthodoxes contemporaines. Et à la vérité, sa thèse est chère à plus d'un Roumain.

Il a débuté en déclarant qu'une fraternité réelle entre les pays balkaniques est possible, si on la base sur leur commune Orthodoxie. Il faut déclancher un mouvement pour la réalisation de cet idéal. Mais qui serait à même d'en prendre la direction ? Le passé prochain désignerait le Phanar ou la Russie. Or la Russie orthodoxe ne peut plus entrer en ligne de compte, étant elle-même dans la plus grande détresse. Quant au Phanar, il manque actuellement de la liberté d'action nécessaire. Reste donc seulement la Grande Roumanie (4).

Les grands patriarcats orientaux ont, de fait, perdu toute

(1) *Ibid.*
(2) *Irénikon* 1932, IX, no 6, novembre-décembre, p. 498.
(3) *Unirea* 1933, nos 8, 25 févr. et 15, 15 avril.
(4) *Calendarul*, 1932, 9 et 12 déc.

importance : ils ne sont plus, dans l'Orthodoxie, que des splendeurs en voie de disparaître (1).

Quant aux autres Églises autocéphales, une comparaison détaillée (2) démontre que la Roumanie d'après guerre marche à leur tête. Elle est donc tout à fait indiquée pour prendre sur elle de refaire le front orthodoxe. Elle l'est par le chiffre de ses fidèles qui dépasse de beaucoup celui des autres autocéphalies puisqu'il s'élève à treize millions ; par la culture supérieure de son clergé, due à ses trois facultés de théologie, à ses cinq académies théologiques, à ses quatorze séminaires ecclésiastiques, qui lui ont donné neuf mille prêtres, parmi lesquels trois mille cinq cents docteurs ou licenciés en théologie, pour le ministère pastoral (3). Si ses dix-huit éparchies sont inférieures en nombre à celles de certaines autres autocéphalies, il faut remarquer que si la Roumanie appliquait les mêmes règles que ces Églises, elle se trouverait beaucoup plus abondamment pourvue. « Sa situation matérielle est plus favorable que celle des Églises sœurs ; elle occupe une position influente en face de l'État et des autres Orthodoxies. En conclusion, c'est bien à l'Église roumaine que revient le droit et le devoir de prendre l'initiative et la direction de l'effort commun qui doit rendre à l'Orthodoxie universelle son unité (4).

Il y a des obstacles à vaincre : l'hellénisme et le slavisme, l'hellénisme qui a confisqué à son profit l'Orthodoxie et l'œcuménicité, et le slavisme qui prétend faire du christianisme russe la seule forme caractéristique et authentique

(1) *Ibid.*, 19 et 25 déc.

(2) Il la fait dans les numéros des 7, 16, 23, 30 janvier et 6 février du même journal.

(3) Nous venons de voir que cette assertion n'est plus vraie en ce qui concerne le nombre des séminaires.

(4) *Ibid.*, 20 février. On a contesté les chiffres de l'auteur. Il répond qu'il les a tirés de Milas et de Jeannin. Et il remarque, à ce propos, que, quoique catholique, Jeannin donne des chiffres supérieurs à ceux des auteurs orthodoxes eux mêmes. *Ibid.*, 3 juillet.

de l'Orthodoxie. Le centre naturel de l'Orthodoxie est à Constantinople accaparé par les Grecs. Pourtant le siège patriarcal de la deuxième Rome devrait être le lieu commun de tous les Orthodoxes. Tous les efforts doivent tendre à lui rendre ce caractère (1).

Quel est, dès à présent, le bilan des réalisations vers ce front commun ? Le premier à avoir conçu la pensée d'une action interorthodoxe est le patriarche roumain. Une première conférence se tint à Bucarest, en 1921, mais elle n'eut pas de suites. Ou plutôt, elle eut un résultat positif, la conférence pan-orthodoxe de Constantinople, en mai 1923, à laquelle prirent part presque tous les peuples orthodoxes ; on dut cependant regretter l'absence des patriarches orientaux. Elle n'en a pas moins été la première manifestation de la collaboration orthodoxe, depuis le Synode de Jasi (2). Vint ensuite le prosynode de Vatopedi, en juin 1930. Les délégués roumains y demandèrent l'institution d'une délégation permanente interorthodoxe auprès du Phanar, seul moyen de rendre celui-ci vraiment œcuménique. Malheureusement, cette fois encore, les patriarcats orientaux préférèrent se rendre à Lambeth (3). Après Vatopédi, le mouvement s'est arrêté. Mais il faut le reprendre. Les patriarcats orientaux sont dans une situation déplorable à bien des points de vue ; il faut les sauver. Il importe non moins, de pousser à une réorganisation du patriarcat de Constantinople dans un sens œcuménique. Il faut à tout prix arriver à la tenue du Synode projeté, autrement toutes les assemblées que l'on prépare ne produiront que du vent. Et après le vent, vient la tempête (4).

La question du Synode œcuménique, semble s'être frayé un chemin dans le monde orthodoxe. « Les Églises démem-

(1) *Ibid.*, 6 mars.
(2) Il se tint en 1600.
(3) *Ibid.*, 30 avril.
(4) *Ibid.*, 1 mai.

brées avaient le sentiment de ne pouvoir le réunir, à elles seules : telle était du moins la pensée de l'Église orientale », car tout autre fut la pratique de l'Église romaine. Actuellement, celle-ci a entrepris une vigoureuse offensive en Orient ; à côté, se dessine le péril protestant. Partout, on constate l'envahissement des consciences par une vague de relachement ; la maçonnerie attaque l'Orthodoxie. « Elle est désarticulée, désorientée, renfermée dans ses autocéphalies, toute passive. On a l'impression qu'elle traverse actuellement le moment le plus difficile de sa tumultueuse histoire ». Un synode œcuménique peut, seul, lui rendre une nouvelle vie. La Roumanie pourrait l'héberger, maintenant qu'elle est tout à fait orthodoxe, que son roi a la foi orthodoxe (1).

Elle seule, en effet, peut donner l'hospitalité à un Synode : Constantinople est impossible, car ce sont les Turcs qui y sont les maîtres ; à Jérusalem, les Arabes et les catholiques sont trop dangereux. La Grèce ? La Serbie ? Le nombre de ses fidèles désigne la Roumanie (2).

Anciennement on disait : *Ex Oriente lux*. De nos jours, c'est l'Orient qui attend la lumière des pays d'Occident. Il faut remédier à cette situation. Un institut théologique pan-orthodoxe est absolument nécessaire à Constantinople. En attendant, Bucarest devrait devenir le centre studieux de tous les pays orthodoxes qui ne possèdent pas d'écoles théologiques, et il faut établir des bourses à cet effet (3).

Ce qui pourrait renforcer la communauté d'esprit entre orthodoxes, ce serait la publication d'une revue interorthodoxe. Actuellement, il est regrettable que « par suite du manque d'un organe propre de formation et d'information, nous soyons forcés de nous référer, nous orthodoxes, à des sources et à des publications étrangères, catholiques

(1) *Ibid.*, 18 mai.

(2) *Ibid.*, 15 mai.

(3) *Ibid.*, 19 juin. En fait, des bourses d'étude existent déjà en faveur des Albanais.

ou protestantes, pour nous documenter sur notre Orthodoxie... Les catholiques, en particulier, ont nombre de publications pour informer leur clergé et leur Église et *nous informer nous-mêmes* (1) sur l'état des Églises orthodoxes. *Irénikon*, édité par les dominicains de l'abbaye d'Amay-sur-Meuse en Belgique (*sic !*) *Studion* des franciscains d'Italie (*sic !*), les Échos d'Orient, les *Orientalia christiana*, organe de large information sur les littératures théologiques orthodoxes qui se publie à Rome sous la direction du savant jésuite d'Herbigny, *Orient und Occident* du professeur Leib de Bonn. On voit que la création d'une grande revue orthodoxe qui satisferait à nos besoins ne serait nullement inutile » (2).

M. Savin eut la bonne fortune de voir ces idées (3) affirmées publiquement par la plus haute autorité religieuse de son pays. Ce fut à l'occasion de la réunion, à Bucarest, du groupe balkanique de la *World Alliance for promoting of Friendship through the Churches* qui, en dehors de la délégation du comité central de Genève, réunissait les représentants de la Yougo-Slavie, de la Bulgarie, de la Grèce et de la Roumanie (4). Le patriarche, qui était présent à la dernière séance, reprit ouvertement ce thème délicat. Après avoir rappelé tout ce qu'il avait fait pour l'Orthodoxie en dehors de son pays : intervention à la S. D. N. pour la défense du patriarche de Constantinople contre les Turcs qui voulaient

(1) C'est l'auteur qui souligne.

(2) *Ibid.*, 19 juin. Le R. P. Cristecu, professeur à Bucarest s'exprime dans le même sens. Il ne veut plus de traductions de langues étrangères. Il croit qu'un nombre suffisant de ses compatriotes est assez préparé pour entreprendre et publier des études originales. Il est temps aussi, déclare-t-il, que nous ne nous renseignions plus sur les trésors de nos penseurs anciens dans les *Orientalia christiana*, les *Échos d'Orient* ou *Irénikon* mais dans nos propres publications *Ibid.*, 19 juin.

(3) Si nous ne faisons erreur, il les condensait dans l'expression de « Vatican orthodoxe » qu'il aurait voulu voir se créer au Phanar.

(4) *Biserica ortodoxă română* 1933, n[os] 5-6, mai-juin, p. 248-250.

réduire son rôle à celui d'un simple évêché, interventions dans les schismes bulgare, albanais, etc. (1), intervention pour la réunion d'un concile œcuménique orthodoxe, il continue en ces termes : « Le patriarche œcuménique... devrait avoir autour de lui un synode des représentants de tous les peuples orthodoxes autocéphales. C'est ainsi seulement, à mon avis, qu'il lui sera possible d'améliorer sa position » (2).

(1) Négligeant l'excommunication lancée par le Phanar contre l'Église bulgare, il permit de communier avec des ecclésiastiques bulgares, lors de la consécration de l'Église roumaine de Sofia ; il mit à la disposition des Albanais de Bucarest une église où ceux-ci célèbrent leurs offices en langue albanaise ; il a créé des bourses d'étude en faveur des Albanais étudiants en théologie de l'université de Bucarest. On peut lire la lettre de remercîment des Albanais dans *Biserica ortodoxă română* 1933, nº 7, 8, juillet-août.

Nous profitons de l'occasion pour mettre au point un passage de notre chronique de l'année dernière (*Irénikon*, 1932, IX, nº 6, p. 502). Nous semblions ne pas accorder créance à l'explication donnée officiellement du séjour de Mgr Vissarion à Bucarest, en la traitant de version que l'on mit en circulation pour calmer la presse d'Athènes. Or M. Jézéquet, membre du secrétariat général de l'Alliance, à Paris, a eu l'obligeance de nous communiquer que l'explication donnée n'était pas une « version », mais une réalité : l'avis de l'ajournement de la conférence n'était vraiment pas parvenu à temps à Mgr Visarion de sorte que, à son arrivée à Bucarest, celui-ci croyait y trouver réunie la conférence en question.

(2) Le texte de ce discours patriarcal se trouve dans *Biserică ortodoxă română* 1933, nº 5-6. On en trouvera une traduction allemande dans *Die Eiche* 1933, nº 3, p. 244. Parlant des relations des orthodoxes roumains avec les autres confessions, le patriarche continue : « Avec les protestants *anciens, de nuance plus modérée* (*Die Eiche* omet les mots mis par nous en italique), nous collaborons sur le terrain social, où les principes communs peuvent trouver une application ». (*Die Eiche* traduit : nous collaborons, quoique avec des divergences de vue très minimes ...) Quant aux catholiques, S. S. trouve qu'ils jouissent dans son pays d'un régime très large et qu'ils seraient mal venus de se plaindre.

Dans sa revue *Glasul monahilor*, 28 mai 1933, le R. P. Lungu fait une censure sévère de l'Alliance. « Elle s'appelle universelle, dit-il, mais elle ne peut l'être aussi longtemps que le catholicisme, conséquent avec sa doctrine et son orgueil (*sic* !) refusera d'y participer ». Il regrette vivement la participation des orthodoxes à de telles réunions et il leur reproche de ne pas garder fidèlement l'orthodoxie.

Il ne faut donc pas s'étonner que ces articles aient produit une certaine sensation. Leur auteur a lieu d'être satisfait de l'écho qui leur a répondu dans le monde orthodoxe (1). Le 1er mai, dans leur réunion de Belgrade, les étudiants en théologie décidèrent que leur prochaine assemblée se tiendrait à Bucarest au cours de l'automne, pour y fixer les jalons d'une collaboration orthodoxe. Il est vrai que les Grecs ne s'y montrèrent nullement disposés mais considérèrent les propositions du patriarche roumain comme une offense. Le R. P. Mytileneos, le délégué grec à l'assemblée de l'Alliance, protesta vivement dans les journaux grecs contre cette idée de dénationaliser le Phanar.

Par contre *Unirea* (2) trouve que les idées de M. Savin ne sont pas « dépourvues d'intérêt, spécialement celles qui se rapportent à la réforme du patriarcat œcuménique ».

12. Les sectes

Un des effets de la guerre a été le pullulement des sectes plus ou moins bizarres et parfois très actives (3). Il y a quelques années, des missionnaires éparchiaux avaient été institués par le Saint-Synode dans le but de les combattre, mais ils ont été supprimés par raisons budgétaires. Quelques évêques cependant les ont maintenus et pourvoient à leur existence de leurs propres revenus (4). Malgré tous les efforts, les sectes paraissent progresser. Les unes sont rationalisantes et plus ou moins protestantes : adventistes, baptistes, etc. ; les autres sont apocalyptiques, mystiques et

(1) *Calendarul*, 1933, 3 juillet.

(2) 1933, nº 18, 6 mai.

(3) Les orthodoxes indiquent, pour la fin de 1932 (Rapport fait au Congrès national, *Biserica ortodoxă română* 1932, nº 10, oct.), un nombre de 39.472 sectaires. Les attaques des sectes n'ont pas épargné les unis mais nous ne connaissons pas le chiffre de leurs pertes.

(4) *Calendarul* 1933, 6 août.

parfois immorales, telles les millénaristes, les innocentistes (1), les trembleurs, etc. Pour arrêter leur envahissement, M. N. Crainic déclare que le pays est en état de légitime défense ; son gouvernement a le devoir de préserver l'âme du peuple roumain et, pour cela, d'interdire les sectes. L'Église, elle, a d'autres armes à employer : l'amour. Un emploi de la force ne lui convient pas (2).

Le Gouvernement semble partager cette façon de voir, car il vient de publier, au *Monitorul official* du 24 août (3), un réglement pour les associations religieuses autres que les cultes approuvés. Ce statut est assez dur. Il astreint les sectes à une autorisation préalable et à une surveillance très stricte. Certaines d'entr'elles ont été autorisées, les adventistes, les baptistes, mais les innocentistes et d'autres ont été interdits. Les baptistes protestèrent contre ce réglement qui, par contre, fut salué avec reconnaissance par les orthodoxes et les catholiques de rite byzantin (4).

13. La vie ecclésiastique orthodoxe

Signalons quelques décisions du Saint-Synode. Nous avons déjà parlé de la résolution de fêter l'année sainte. — Le Synode interdit d'accorder une assistance religieuse à la crémation des morts. — Il eut aussi à se prononcer sur une demande faite par des jeunes filles licenciées en théologie de pouvoir occuper le poste de professeur de religion dans les écoles secondaires. Il se refusa à agréer cette requête et, comme par le passé, ne seront admis à cet office que

(1) Ceux-ci sont d'origine roumaine et ont été fondés par un moine du nom d'Innocent ; on les accuse d'immoralité.

(2) *Ibid.*, 30 août.

(3) Le texte s'en trouve dans *Calendarul* 27 août. Voir aussi *Unirea* 1933, n° 36, 27 août.

(4) *Unirea* 1933,, n° 37, 26 sept.

des prêtres licenciés en théologie (1). Comme l'enseignement religieux a reçu une organisation et un programme, le Synode a pu accorder son approbation à plusieurs manuels de religion (2).

On sait que la hiérarchie russe n'a pas encore ratifié le rattachement de la Bessarabie au patriarcat roumain (3). C'est ainsi que l'évêque orthodoxe russe de Vienne vient d'ordonner, au cours de l'hiver, un prêtre et un diacre pour Chişinău, en se réclamant de son droit sur cette province (4).

Au début de l'année, S. S. le patriarche avait interpellé le gouvernement (5) sur la méconnaissance des droits religieux des Roumains orthodoxes résidant en territoire serbe (6). Le ministère des affaires étrangères engagea des pourparlers avec la Serbie et on mit sur pied le compromis suivant (15 mai) : désormais il y aura un évêque vicaire roumain à Vărşet (Serbie) et un évêque vicaire serbe à Timişoara (Roumanie) ; chacun d'eux sera entouré d'un Synode mixte, duquel dépendra la direction de toutes les affaires ecclésiastiques et scolaires (7).

Pour pourvoir aux besoins religieux des populations orthodoxes de Cluj, on a entrepris l'érection d'une cathédrale

(1) La même demande a été également repoussée par le ministère des cultes.

(2) *Universul* 1933, 22 janvier. Il faut noter qu'il existe une commission pour la censure des livres.

(3) *Irénikon* 1932, IX, nº 6, nov.-déc., p. 499.

(4) *Unirea* 1933, nº 8, 25 février. Ne s'agit-il pas plutôt de la nomination d'un prêtre pour la colonie des réfugiés russes, qui possèdent aussi une église à Bucarest ?

(5) Rappelons que le patriarche et tous les évêques orthodoxes ainsi que tous les évêques unis et l'archevêque latin de Bucarest sont, de droit, membres du sénat roumain.

(6) *Universul* 1933, 2 févr.

(7) *Calendarul* 1933, 12 mars et 24 mai ; *Biserica ortodoxă română* 1933, nº 3-4, mars-avril, p. 189, et5-6, mai-juin, p. 252. *Unirea* 1933, nº 21, 27 mai.

et d'une autre église orthodoxe dans cette ville (1). On prépare également la construction d'une église orthodoxe à Blaj (2), de même qu'à Jérusalem. Ce dernier projet est en gestation depuis vingt-six ans (3) ; le patriarche s'est décidé à lancer une souscription dans ce but. Les fonds recueillis serviraient à la construction d'une église, d'une hôtellerie pour pèlerins et peut-être d'un skite (4).

L'Orthodoxie roumaine s'essaye aux missions populaires, imitant en cela les catholiques. Quoiqu'il ne soit qu'à ses débuts, cet effort semble déjà avoir porté des fruits très encourageants. Le monastère de Bodrog, près d'Arad, se signale dans l'exercice de ce ministère. Notons à ce propos que, pour autant que nous pouvons le savoir, son cas est isolé. Remarquons au programme de ces missions l'alternance des instructions spirituelles et des offices liturgiques célébrés solennellement à l'église. Une nouveauté est la célébration d'un Chemin de la Croix de quatorze stations. Cet exercice se fait processionnellement autour de l'église ; à chaque station (qui ne sont pas comme chez nous marquées par des tableaux), on fait lecture d'une péricope évangélique se rapportant au fait commémoré par la station. Ces missions sont marquées par la réception des sacrements. On

(1) *Calendarul* 1933, 5 mai et 8 mars. *Biserica ortodoxă rimână*, 1933 nº 11, nov. p. 748) ; la dernière a été inaugurée le 6 novembre 1932. *Universul* 1932, 7 nov. On fait remarquer que, jusqu'alors, les orthodoxes ne possédaient dans cette ville qu'une petite église bâtie par des réfugiés macédoniens.

(2) *Unirea* 1933, nº 11, 18 mars. Ce projet fut la source de bien des contestations. Les orthodoxes accusaient les unis de Blaj, de leur refuser la construction d'une modeste église pour leurs fidèles. Il y eut même un procès en règle, dont les orthodoxes sortirent victorieux. *Unirea* ne voit aucun inconvénient à cette construction et il semble bien que le litige a porté plus sur l'emplacement de la nouvelle église que sur le fait même de sa construction.

(3) *Calendarul* 1932, 31 oct.

(4) *Universul* 1933, 10 févr.

donne aussi l'onction avec l'huile sainte à tous les malades présents, que leur mal soit grave ou bénin (1). Dans ces circonstances, les étudiants en théologie, qui depuis sept ans déjà se sont groupés en association missionnaire, exercent une activité très remarquée en secondant les prédicateurs (2). On vient aussi de créer des missionnaires de chemin de fer dans les cinq centres les plus importants de voies ferrées, Bucarest, Jași, Cernauți, Chișinău et Cluj (3).

Cette année, une attention très particulière a été accordée aux conférences religieuses et morales organisées soit dans les églises (4), soit dans des salles publiques, ou dans les athénées populaires. Par exemple, le Conseil général ecclésiastique en organisa une série dans la salle Dalles de Bucarest. S. S. le patriarche lui-même y prit la parole. Parmi les autres orateurs, signalons Mgr Tit Simedrea, M. Crainic, et Manoilescu (5). Les étudiants de l'Université s'y intéressent particulièrement. Notons aussi l'idée généreuse de ce bourgmestre d'un des secteurs de la ville. Au début du carême, il réunit le clergé de sa section et le pria d'organiser des conférences religieuses pour le peuple dans les athénées populaires. Il alla même jusqu'à remettre aux prêtres con-

(1) C'est à l'une de ces cérémonies que se produisit un fait extraordinaire qui eut immédiatement un retentissement très considérable : une fillette de onze ans, muette de naissance, recouvrit la parole après avoir reçu la sainte onction. « Mgr l'évêque d'Oradea Mare fut averti télégraphiquement et le vénérable hiérarque, plus qu'octogénaire, ne s'est pas épargné la peine de se rendre immédiatement au monastère pour voir la miraculée, qui est une fillette de son éparchie. Le supérieur du monastère conduisit l'enfant sur l'estrade de l'autel érigé dans la court du couvent et, de là, prononça devant les fidèles un sermon très émouvant ». *Calendarul* 1933, 26 août, 1 et 3 septembre.

(2) *Calendarul* 1933, 4 mai.

(3) *Ibid.*, 12 juin.

(4) Dans ce cas on les appelle conférences de cercles pastoraux. Le programme comporte généralement une conférence par un orateur de choix, encadrée d'une courte prière de forme liturgique dite par le curé et de chants ecclésiastiques exécutés par un chœur. Ces réunions ont lieu le soir.

(5) *Calendarul* 1933, 17 mars.

férenciers une large obole pour les défrayer (1). Il existe aussi des cercles de conférences populaires, tel le cercle *Patriarchul Miron* et les cercles d'*Oastea Domnului*. Tandis que le premier est de tendance plus traditionaliste et, par exemple, ne fera exécuter, pour en cadrer la conférence, que des chants liturgiques, la seconde est d'allure progressiste et aimera les cantiques... (2)

Relevons aussi le progrès des œuvres de charité : soin des malades, visite des pauvres, aide aux étudiants pauvres, etc. Un peu partout, se fondent des associations religieuses pour cet objet. Il est consolant de constater que la générosité roumaine semble se réveiller du long sommeil où l'avait plongée la sécularisation de la deuxième moitié du siècle dernier et son faux esprit humanitaire. L'« Association générale des femmes orthodoxes », dont on célébrera le vingt-cinquième anniversaire en 1835, occupe une place très honorable dans ce mouvement. Elle a entr'autres à son actif des fondations d'écoles, de jardins d'enfants, etc (3).

Comme mouvement de renaissance religieuse, il faut signaler ici principalement l'*Ostea Domnului*, l'Armée du Seigneur. Fondée en Transylvanie, il y a dix ans, par un prêtre très zélé, le P. Trifu, cette association compte aujourd'hui soixante-dix mille membres et est répandue par toute la Roumanie. Ses tendances religieuses ne sont pas nettement définies et l'attitude de beaucoup de ses membres fait penser à l'Armée du Salut, que l'on reproche à son fon-

(1) *Ibid.*, 23 mars.

(2) Profitons de l'occasion pour signaler le mouvement de rénovation de la musique liturgique byzantine. Les efforts se groupent autour de l'académie de musique religieuse de Bucarest, intitution bien fournie en professeurs parfaitement qualifiés.

(3) *Calendarul* 1933, 1 et 4 mai et *Universul* 1933, 1 mai. Pourtant, au congrès de l'œuvre tenu cette année à Galaţi, sa présidente a laissé échapper cet aveau que nous n'avons pas encore entendu ailleurs : « Nous avons fait plutôt de la culture nationale mais nous n'avons pas fait assez d'Orthodoxie » *Calendarul, ibid.*

dateur d'avoir voulu copier. Frôlant parfois les limites de l'orthodoxie doctrinale, l'Armée du Seigneur n'a pas manqué de se faire des ennemis, surtout parmi les rangs des orthodoxes traditionalistes. Elle prêche l'abstinence de l'alcool et du tabac : on s'en moque ; elle recommande de célébrer les mariages sobrement, sans musique, sans danse, sans vin, sans repas solennel : on est froissé par l'esprit chagrin que l'on trouve dans ces manières de faire ; elle propage la lecture assidue de l'Écriture Sainte : on se scandalise et on craint les déviations possibles, surtout quand on voit aux mains des « soldats » des éditions de la Société biblique britannique ; et leurs cantiques d'inspiration protestante, et leurs déclarations troublantes sur le sacerdoce des simples fidèles, et les « conversions » aux sectes mystiques opérées dans leurs rangs et, parfois, leur hostilité au clergé, et leurs tendances mystiques... : tout cela inquiète les orthodoxes traditionnels. Les « soldats » répondent qu'il faut juger l'arbre à ses fruits et ils étalent les résultats obtenus : conversion de grands pécheurs, d'ivrognes invétérés, etc. On rétorque que cet étalage même est loin de l'esprit orthodoxe mais est très caractéristique des mouvements sectaires ; d'ailleurs l'« armée » veut échapper à l'autorité épiscopale, puisque, à sa tête, elle n'a qu'un simple prêtre. Et elle répond encore que, parmi ses protecteurs, figurent les évêques de Transylvanie, que les prêtres qui sont ses adhérents sont parmi les plus zélés, que le Saint-Synode ne les trouve pas condamnables. De fait celui-ci n'a pas encore pris position. D'autre part, un bon nombre d'esprits élevés se sont affiliés à l'Armée du Seigneur : un archimandrite Scriban, par exemple, et un écrivain comme Lascarov-Moldovan. Elle essaye même de pénétrer dans les monastères, avec peu de succès, à vrai dire, car ce sont des milieux particulièrement conservateurs. Aussi est-ce un moine, le R. P. Lungu, qui est son principal adversaire. A partir

d'octobre 1932, il a commencé contre elle une campagne d'une très grande âpreté dans son journal *Glasul Monahilor.* D'autres se portent à sa défense, par exemple l'archimandrite Scriban, qui y voit « la plus importante nouveauté dans l'Église roumaine d'après guerre » (1).

Donnent encore de bons espoirs pour l'avenir la *For*, dont nous avons parlé, et l'« Association Saint-Georges », fondée en Transylvanie dans le cadre de la *For*, pour la jeunesse.

Ces associations répondent, d'une part, à la soif de vie religieuse qui anime nos contemporains et, d'autre part, à la nécessité de tenir en mains la jeunesse pour la pénétrer des idées chrétiennes. On se plaint, en effet, que les intellectuels aient en majorité abandonné l'Église (2). M. Jorga, par exemple, constitue un curieux exemple d'évolution religieuse. L'été dernier, il donna une série de conférences à l'Université d'été, à Valeni de Munte, sur ce sujet : « Formes qui s'en vont et réalités qui viennent », où il expose l'évolution de la pensée religieuse de l'antiquité à nos jours. La forme lapidaire de l'exposé fait sentir le maître. Des phrases comme « une religion simplement tolérée n'est pas une religion » ; « seule une religion à laquelle on croit, que l'on aime, que l'on suit, seule une telle religion, a droit de porter ce nom » (3) ; « à côté d'un Orient de granit, d'une Grèce de marbre, d'une Rome de fer, qu'est notre société, sinon poussière et fumée ? » (4) portent la griffe du lion. Démontrant que toutes les religions anciennes ont fini par ne plus avoir

(1) *Glasul Monahilor*, 1933, 30 oct. etc. *Biserica ortodoxă română* 1933, nº 1-2, janvier et février, p. 55-57 ; *Calendarul* 1933, 1 mai, 3 juin, 26 juin, 17 juil., 30 juil, 13 août, 3 sept., 17 sept. *Cuvântul* 1933, 26 août, 1 sept., 3 sept.

(2) *Calendarul* 1933, 1er juin, article du R. P. Oancea.

(3) *Neamul Românesc* 1933, 25 juil.

(4) *Ibid.*, 27 juil.

d'influence et ne plus inspirer de foi, il pense que « le christianisme primitif signifie idyle sans organisation » ; celle-ci finit par s'imposer et le christianisme du Moyen Age s'incorpora à l'empire (1) ; si ce passé chrétien a été bon, ce passé n'est plus : le clergé lui-même l'a détruit et les autres hommes à sa suite. « Platon et Aristote sont venus expliquer la théologie et ils finiront par la manger. L'*Église est dépassée* (2) sans qu'elle s'en soit rendu compte ; mais ceux qui la dépassent ne représentent encore que des efforts individuels, des actions divergentes » (3).

Nous n'oublierons pas de nommer un des facteurs les plus actifs du renouveau religieux : la presse ou plus précisément le journal de M. Crainic, *Calendarul* (4). Ce journal, qui n'existe que depuis deux ans à peine (5), est devenu « un vrai ambon où l'on expose nos problèmes religieux pour la moralisation de la vie publique », comme le dit le P. Parténie à l'occasion de la pose de la première pierre de la maison de *Calendarul* (6). Le secret de ce développement admirable, *Unirea* (7) le trouve dans l'active abnégation de son directeur. Entouré de collaborateurs distingués et tout dévoués à la vie chrétienne de son pays, il a donné à son journal une distinction parfaite. Chaque dimanche, deux grandes pages au moins sont consacrées à la rubrique *Biserica si şcoala* (Église et école), en dehors de nombreux articles consacrés aux divers aspects de la vie

(1) *Ibid.*, 28 juil.

(2) C'est l'auteur qui souligne.

(3) *Ibid.*, 30 août.

(4) Jusqu'ici, M. Crainic, qui est simple laïc, a été professeur à la faculté de théologie de Chişinău ; il vient d'être nommé (décembre 1932) à la chaire d'histoire de la littérature religieuse moderne de la faculté de théologie de Bucarest.

(5) Son premier numéro est du 14 janvier 1932.

(6) 1er mai 1933. *Calendarul*, 1933, 4 mai.

(7) 1933, n° 18, 6 mai.

religieuse. Ajoutons qu'une chronique catholique y paraît régulièrement (1).

Amay, le 1er octobre 1933.

Dom M. Schwarz.

(1) Les articles concernant le catholicisme ne sont pas toujours écrits avec la sereine objectivité qui serait désirable. Personne n'aura la pensée de faire grief à M. Crainic et à ses collaborateurs de leurs convictions orthodoxes mais nous croyons, et il est certains qu'ils partageront notre avis, que la guerre à coups d'épingles ne peut servir les intérêts de la vérité. Nous nous permettrons ces remarques en toute sincérité parce que nous voudrions que ses pages catholiques ne déparent pas la magnifique tenue du reste de ce journal. Une remarque encore, pour regretter la déplorable annonce parue, par mégarde croyons-nous, à la dernière page du 14 novembre.

Notes et Documents.

Le Christ vu a la lumière de l'Orient et de l'Occident (1).

Ce qui différencie surtout l'image du Christ vue dans l'art chrétien de l'Occident de celle qu'on voit dans celui de l'Orient, c'est, comme on le sait, que l'art objectivo-sacré de l'Orient accentue plus fortement l'élément divin dans sa transcendance absolue, tandis que la manière occidentale (plutôt subjectivo-psychologique) montre une prédilection à replacer l'image du Christ dans son cadre terrestre et historique. Pour ce qui est de l'Orient, cette caractéristique n'est certainement pas indépendante de la structure de son âme qui est contemplative par excellence. Mais comment ce qui distingue les deux façons de contempler s'exprime-t-il, quand il s'agit, non plus de l'image artistique, mais de l'image spirituelle du Christ ?

L'apparition simultanée de deux nouveaux livres très importants sur le Christ : *Le Christ Jésus* par Karl Adam et *Jésus l'inconnu* de Dmitrij Merezkovskij (1) nous offre une bonne occasion pour essayer de répondre à cette question. Différents l'un de l'autre par une tradition de pensée vieille de plus de mille ans, deux esprits nous parlent du Christ. Puisant à la source de l'esprit de l'Église, avec toute la force d'une conviction catholique et à la pleine lumière de la science catholique, Adam, le théologien de Tubingue, maître souverain d'une matière qui s'amoncelle jusqu'aux nues, bâtit sa monumentale statue du Christ sur les fondements de granit que sont les données du Nouveau Testament. Et, comme en granit apparaît la statue elle-même, (granit de la foi taillé au ciseau de la science la plus nette et la plus pénétrante), rien ne peut entamer ce monument ; celui qui voudrait l'attaquer malgré tout prouverait que sa critique est guidée, non par le respect des faits, mais par un instinct de surface, par un sentiment antichrétien fixé *a priori*. Pour-

(1) Extrait de *Hochland,* Août 1933.

(2) KARL ADAM. *Jesus Christus.* Augsbourg. Haas & Grabher. 1933.
DMITRI MERESCHKOWSKY : *Jesus der Unbekannte.* Leipzig et Zurich, Grethlein. 1932.

quoi ne pourrait on pas démontrer que Jésus est le Christ ? « Parce que, et c'est là l'opinion de Renan, le surnaturel n'existe pas, et parce qu'il n'y a point de place pour lui dans l'histoire ». Si les apôtres avaient eu la conviction scientifique que la résurrection était chose ressortant de l'impossible, ils n'auraient pas eu leurs hallucinations ... C'est ainsi que pense le libre-esprit et christobiographe français, Guignebert, dans son livre *Jésus*, paru cette année-ci. Il est possible qu'un tel verdict contre le surnaturel soit aisé à extraire de la fange d'une philosophie matérialiste, mais rien de tel dans une philosophie de l'esprit, quelle qu'elle soit pour le reste. Ce libre penseur ne le sait plus déjà, bien que son célèbre compatriote Bergson ait débarrassé la conscience de l'élite intellectuelle française de tout gravois matérialiste, et ce, assez haut pour être entendu.

Jésus est le Christ. Jésus est une de ces possibilités divines, qui à vrai dire dépassent toute fantaisie humaine, mais que nous n'avons pas le droit de repousser parce que, tout simplement, le droit nous manque de pouvoir faire à Dieu des prescriptions. L'unique droit que nous ayons, c'est celui de chercher si, où et quand ces possibilités se sont réalisées dans l'histoire. Une telle recherche doit être, autant que possible, scientifique et large ; une telle recherche, enfin, ne doit laisser aucun problème en suspens : c'est cela, et rien d'autre, qui mérite le nom de « critique », si ce mot peut encore avoir un sens. L'œuvre d'Adam est une critique de cette sorte et elle aboutit à ce résultat « que, une fois donnée la possibilité que Dieu apparaisse sur la terre, l'humanité de Jésus entre seule en considération comme le centre véritable, unique et spécifique de sa Théophanie ».

Le chrétien oriental Merezkovskij dit exactement la même chose à sa façon à lui, bien entendu. C'est un grand écrivain, il a sa demeure dans l'universalisme européen, sans jamais, cependant, renier son origine russe ; et c'est avec son tempérament de chercheur profondément pénétrant, avec l'élasticité et la vivacité d'esprit qui caractérise les grands littérateurs, c'est en penseur et en artiste, qu'il se représente le Christ. En lisant ce livre, on croit voir le processus même de cette représentation, on croit être dans l'atelier de l'artiste. Ce sont des aphorismes, des notes que gonfle la sève des longues méditations ; la critique, et la critique de la critique, se mélangent à des images poétiquement conçues, tirées de la vie de Jésus, (ce qu'il appelle ses apocryphes à lui), images qui sortent du clair-obscur de l'intuition et qui, à la lumière de la conscience rationnelle, luttent pour devenir concrètes, pour revêtir une forme et retombent

enfin de nouveau dans l'insondable. C'est, à tout prendre, une tentative passionnée de pénétrer dans le monde de l'absolue réalité religieuse, laquelle se manifeste dans le Christ.

Chez Adam, comme chez Merezkovskij, il y a lutte pour le Christ entier, et refus énergique du seul « Jésuanisme ». Ce n'est pas le « Jésuanisme », c'est le Christianisme qui sauve le monde, parce qu'il sauve tout d'abord la chrétienté. « Lire l'Évangile comme il doit être lu, cela veut dire reconnaître le Christ céleste dans le Christ terrestre », dit Merezkovskij. « Un Jésus purement humain est une fiction, une chimère littéraire », dit Adam. « Une chimère archi-antique », ajoute le Russe. La jeune chrétienté appela cela, docétisme : c'était une tendance maladive à attribuer au Christ un corps imaginaire, seulement apparent, et à lui dérober sa véritable nature humaine. Et elle survit comme un effort pour dissocier de force Jésus d'avec le Christ, pour faire de Jésus un chapitre de l'universelle immanence historique, et du Christ, un article de foi en l'air, un mythe. C'est sur cette éternelle infirmité de l'esprit humain que Merezkovskij a les yeux fixés. Mais alors que, dans sa pensée, l'Église peut être facilement délivrée de cette terrible maladie de « l'apparent », pour Adam, ce fantôme erre, maintenant encore, sous toutes sortes de déguisements, dans les vestibules de l'Église même : à savoir, « sous la forme d'une foi qui ne se réalise plus », pour employer une expression chère à Newman. L'homme qui succombe devant le paradoxe de l'Incarnation, cette réalisation de l'humainement impossible, qui se sent incertain ou qui désespère et perd le sens, cet homme peut être plus pieux que quelqu'un qui en prend connaissance avec une parfaite résignation, récitant passivement son « Credo » ; ou même que celui qui a le front de prôner les déclarations de Jésus comme les boursouflages innocents, les candides exagérations d'un cœur irraisonnablement pieux, et qui s'incline devant l'humanité de Jésus : ainsi médite le noble théologien catholique... Une des notes communes les plus étendues entre l'image orientale et l'image occidentale du Christ, c'est la lutte contre le « docétisme » de la foi non-réalisée.

Pour l'histoire de l'esprit, c'est un fait remarquable. A cette occasion, je tire de nouveau plutôt, pour la première fois depuis de longues années, je tire de son abri ce livre sur le Christ de Schell, qui fut l'événement de notre jeunesse. Il est regrettable que le fameux « Tempo » nous dérobe de si grands souvenirs, car *Le Christ* de Schell est, même encore aujourd'hui, un ouvrage gigantesque ; seulement, chose curieuse, il y a là quelque chose qui nous paraît

vieilli, suranné : le ton douloureux d'une espèce de résignation douce qui se mêle fort perceptiblement au son bruyant du torrent des idées, la résignation d'un lutteur solitaire qui se trouve seul, sur le champ de bataille où l'on discute les problèmes de la vie de Jésus, et qui se voit seul face à face avec cette colonne d'attaque qu'est la critique libérale, laquelle ne le prend même pas au sérieux, lui, le croyant scrutateur, le génial penseur. « Les croyants canoniques du Christ sont ceux qui n'ont jamais intimement vécu l'appel pour le Christ ou qui, par crainte du châtiment, l'ont étouffé en eux ». Quelque chose qui ressemble à de l'amertume se fait jour à travers cette accusation, que formule Schell lui-même : amertume justement ressentie, et qui provient de ce que cette accusation pouvait être portée avec quelque apparence de raison. De nos jours, il en est tout autrement : la présomption de la critique, soi-disant exempte de préjugés, ne peut plus contrister un croyant renseigné. La conviction qu'une franche appréciation critique du fait historique justifie la foi au Christ, même aux yeux d'un monde intellectuel des plus exigeant, est entrée dans la conscience du vrai chrétien. La *Storia di Christo* de Papini prouve (et comment ! et avec quelle joie !) que l'esprit chrétien, aujourd'hui, est capable de se donner à la foi dans le Christ ; aussi, le nouveau livre d'Élisabeth von Schmidt-Pauli (1) s'est élaboré dans une sphère dont est exclu tout problème exégétique. Ici, la foi dans le Christ est donnée comme l'immense totalité de la vie, qui porte le bonheur à son comble ; ce n'est pas la foi que l'on défend, c'est le monde, soulevé et intégré à la foi supra-terrestre : au sens propre, on sauve le *cosmos* en l'incorporant au grand mystère supra-cosmique du Christ. En exergue, l'auteur cite la parole d'Hölderlin : « Encore et toujours, les forts manquent aux suprêmes joies ». Ce livre veut être un appel aux suprêmes joies.

Revenons maintenant à notre confrontation des deux images du Christ, celle de l'Orient et celle de l'Occident. Adam aperçoit, dans l'image du Christ de la liturgie gréco-russe, une légère incorrection : il ne peut d'ailleurs s'agir ici de plus, car l'essence du christianisme, telle qu'Adam la voit dans son triple caractère eschatologique, sacramentel et sociologique (ecclésiastique), est restée intacte dans la chrétienté orientale, bien que celle-ci ait de l'Église une conception qui ne cadre guère avec la conception catholique. Cette incorrection consiste en une certaine absorption de l'humanité du Christ par sa divinité. Jusqu'à quel point la nouvelle théologie russe a-t-elle

(1) *Christus und der neue Mensch.* Berlin, Verlag für Kulturpolitik. 1932.

emprunté à la liturgie ce déplacement d'accent, nous ne pouvons pas l'examiner ici : des différences d'un genre plus intime, impossibles à rendre claires en quelques mots, nous séparent de leur christologie. On pourrait dire, peut-être, que ce n'est pas l'humanité du Christ qui est diminuée, mais la distance entre l'humanité et la divinité, en tant que le Logos est considéré comme le Christ éternel, et l'élément humain comme quelque chose qui a été revêtu par le Christ éternel, avec une qualité de Christ préstabilisée. Lorsque j'écrivis, dans une étude sur Berdjaev, que son Christ n'était pas le Dieu-homme des évangiles, des Pères de l'Église et des Conciles, mais le Dieu-homme philosophique de l'« anthropocentrisme absolu », à la manière de Berdjaev, ce théologien, inspiré par Soloviev, prit ce jugement pour une injure personnelle. Sa foi dans le Christ, dit-il, correspond exactement à la même réalité religieuse que celle vers laquelle se tourne *notre* foi au Christ. Selon lui, ce qui nous distingue ne concerne pas la personne du Christ, mais a trait à l'interprétation du christianisme. C'est là une circonstance secondaire qui, justement, découle de la pensée orientale chrétienne, différente de la pensée occidentale chrétienne.

Le livre de Merezkovskij n'a rien à voir avec ces spéculations christologiques de la nouvelle théologie russe, mais il va sans dire que l'empreinte de l'esprit russe est profondément marquée chez cet auteur : esprit russe tel que Merezkovskij en est une incarnation. Tout ce qu'on trouve dans ses autres ouvrages, penchant vers le paradoxe, présentation de détails concrets avec une captivante intuition, submersion mystique dans l'obscurité sans forme de l'inconnu, inscrutable, abrupte et frissonnante transition de l'attitude scientifique à l'attitude apocalyptique : tout cela se retrouve, richement dans *Jésus l'inconnu.* Il est malaisé de découvrir ce en quoi Jésus est l'inconnu ; et on ne le découvre pas du tout, on le conjecture seulement. On trouve là, tout d'abord, évidemment, ce mystère transcendental qui dépasse toute raison humaine, à savoir que cet ouvrier galiléen est en même temps Dieu incarné. Ce mystère qui se cache en Jésus autant qu'il s'y manifeste l'enveloppe d'une atmosphère *d'inconnu,* impénétrable à l'homme naturel. L'esprit russe, prédisposé au transcendant, se trouve chez lui en cette atmosphère des deux mondes. L'esprit occidental chrétien, et cela se voit nettement chez Adam, tend à séparer le monde des arcanes préchrétiennes du monde plein de mystère du Christ. Merezkovskij, comme d'ailleurs le catholique Soloviev et son disciple le catholique Kobylinskij-Ellis, rattachent le mystère chrétien aux mystères

d'avant le Christ ; car Merezkovskij voit en eux un chemin providentiel qui mène au Christ ; et, comme il use amplement des apocryphes, il effectue une création vraiment russe de l'atmosphère de « l'Inconnu ».

Vraiment russe aussi, l'attitude de Merežkovskij au regard du « libre examen ». Comme l'air est indispensable à la fleur, l'Évangile est indispensable à la liberté. Quelle liberté ? Répondrons-nous simplement : « N'importe quelle liberté, y compris la liberté de la critique » ? En conformité avec cette thèse, on voit, dans les notes, à côté de la critique chrétienne (catholique et autre), figurer presque toute la critique libérale. Lui donne-t-il son accord ? Au contraire, cette critique libérale doit se taire dès qu'apparaît l'inattaquable phénomène surnaturel du Christ, en regard de quoi il ne reste à l'esprit, comme suprême attitude, qu'une adhésion docile... Il pense que la vraie critique doit finir par l'apologétique et que, de même, l'apologétique doit commencer par la critique. C'est tout-à-fait notre point de vue. Merezkovskij est, en dépit de tout « libre » raisonnement, le défenseur de la primauté de la foi. Il sait que la divine réalité du Christ se manifeste là où commence la foi et où s'arrête la pure expérience humaine. Mais sa foi, qui est celle de l'Orthodoxie gréco-russe, recule devant sa dernière conséquence logique, en vertu de laquelle il faudrait mettre en avant la suprême autorité comme une indispensable sauvegarde du préceptorat ecclésiastique. Le chrétien catholique ne pourra jamais comprendre pourquoi la mentalité de la liberté doit justement se trouver en cette inconséquence ; et il comprendra encore moins pourquoi, sans cette liberté, nous ne pourrions jamais connaître l'Inconnu. C'est surtout lorsqu'il aura lu ces deux livres sur le Christ qu'il ne le comprendra plus. Bien que le livre de Merezkovskij soit plus coloré, plus brillant et, plus que l'autre, plein de vie, il est certain que l'œuvre d'Adam est plus claire, plus réelle, plus pondérée. Aussi nous estimons qu'on ne peut sérieusement mettre en doute lequel de ces deux ouvrages nous fait acquérir, de Jésus l'Inconnu, une connaissance plus authentique.

Charles Pfleger.

Bibliographie.

COMPTES-RENDUS

Pierre Humbertclaude. — La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée. Etudes de théologie historique. Paris, Beauchesne, 1932 ; in-8, XIV-342 p.

Cet ouvrage sera accepté avec reconnaissance par tous ceux qui s'intéressent à l'histoire et à la pratique de l'ascétisme oriental, et spécialement à l'ascétisme monastique. L'influence de saint Basile sur ce domaine peut en effet se comparer à celle de saint Benoît en Occident. Nous dirons même qu'elle a été plus étendue, puisque le patriarche des moines occidentaux se réfère aux enseignements de saint Basile comme un fils à ceux de son père. D'autre part on comprendra difficilement la rigueur des observances monastiques orientales si on ne se réfère à l'esprit des règles qui sont un des principaux chapitre du code des monastères orientaux.

Dans un premier chapitre, l'A. fait la discrimination entre les écrits ascétiques attribués à saint Basile : outre les écrits universellement reconnus comme lui appartenant, il admet comme authentiques le *Commentarium in Isaiam* et les trois petits traités *Praevia institutio ascetica, De renuntiatione saeculi, De ascetica disciplina* qui sont plus ou moins contestés. Ensuite, il étudie successivement la notion de perfection, l'enseignement de l'ascèse, la direction spirituelle, et les voies purgative, illuminative et unitive. Enfin une conclusion nous donne les caractéristiques de l'ascèse basilienne. Basile considère la vie ascétique comme un double effort : individuel par la purification de l'âme et sa marche le long des trois voies purgative, illuminative et unitive ; social, parce que « Dieu a voulu que le chrétien se sanctifie dans l'Église et le moine, par ses frères. Les dons de l'Esprit ne sont accordés aux âmes que pour l'ensemble ; ils ne lui profitent à lui-même que d'une façon indirecte : un charisme non exercé est comme le manque d'une vertu dans l'âme ». L'esprit de cet ascèse est un vigoureux optimisme basé sur les richesses de la grâce, mêlé à une extrême rigueur dans les principes. « Peu de règles ont été aussi exigeantes que la sienne. Elle est, par exemple, beaucoup plus stricte que celle de saint Pacôme. Pacôme a mis sa règle à la portée des faibles ; pour ne décourager personne, il a fixé un minimum. Saint Basile au contraire a tracé l'idéal auquel tous devront tendre sans cesse mais que bien peu atteindront ». Enfin cette spiritualité est une méthode, codifiée dans la théorie des trois voies et appliquée par la direction spirituelle qu'il organisa dans ses monastères. Peut-être saint Basile a-t-il peu inventé, mais il a codifié les principes ascétiques admis depuis toujours et il a donné

à ce code le sceau d'une vigueur intellectuelle et morale exceptionnelles. Telle est son originalité.

Nous saurons gré à l'A. d'avoir mis ces idées en parfaite lumière. On peut se demander pourtant si la théorie des trois voies se trouve explicitement dans saint Basile. Sans doute, peut-on l'y voir en substance, puisque l'ascèse chrétienne est aussi ancienne que le christianisme, mais peut-on dire qu'elle sert vraiment de cadre aux enseignements ascétiques de l'évêque de Césarée ? Il semble plutôt que celui-ci se borne le plus souvent à parler de « commençants » et de « parfaits ». Il faut savoir se garder de mettre dans les anciens nos conceptions modernes. Nonobstant cette remarque, nous remercions le Père Humbert claude de nous avoir permis de mieux comprendre un des plus grands initiateurs de la vie monastique. Dom F. MERCENIER.

G. Hofmann, S. J. — Photius et Ecclesia romana. I. Primus patriarchatus Photii (858-867) ; II. A. synodo romana (869) usque ad depositionem Photii (886) Textus et documenta. Series theologica, 6 et 8. Rome, Univ. grégorienne, 1932 ; in-8, 68 et 52 p. 8 l.

La question photienne vient de gagner un regain d'actualité par la publication du magistral ouvrage de Dvornik, sur Constantin et Méthode. Aussi les présentes brochures seront-elles reçues avec faveur par ceux qui désirent avoir en main les pièces du procès. Précisons seulement que le dossier qui nous est fourni ne contient pas les textes concernant la question du *Filioque*, et cela par soucis de brièveté. D. M. S.

Sebastianus Tromp, S. J. — De Spiritu Sancto anima corporis mystici. II Testimonia selecta e Patribus latinis. Textus et documenta : Series theologica. 7. Rome, Univers. grégorienne, 1932 ; in-8, 54 p. 4 l.

Dans le premier numéro de cette collection, l'A. avait réuni les textes des Pères grecs sur cette importante question. Voici maintenant un florilège de textes des Pères latins, de Tertullien, le montaniste aussi bien que le catholique, à Bède le Vénérable. Pour les ouvriers de l'Union, ces deux fascicules seront d'une grande utilité : on sait en effet que c'est dans cette direction que se tournent de plus en plus les efforts des théologiens non catholiques. De plus, la voie de l'Union est dans une exacte compréhension de la nature de l'Église : c'est d'elle que dérive le bien fondé des thèses catholiques sur les sacrements et la papauté.

D. M. S.

C. Silva-Tarouca, S. J. — S. Leonis Magni tomus ad Flavianu Episc. Constantinopolitanum (Epistula XXVIII), additis testimoniis Patrum et eiusdem S. Leonis M. Epistula ad Leonem I Imp. (Epistula CLXV). Rome, Univ. Grégorienne, 1932 ; in-8, 68 p. 4 l.

Cette excellente édition des deux lettres dogmatiques dont l'autorité fut le rempart de l'orthodoxie contre l'eutichianisme, est précédée d'une introduction où est étudiée l'autorité des lettres pontificales en général, l'autorité et l'histoire des deux documents en question, leur auteur et leur composition et enfin les ms et éditions des lettres de saint Léon en général. Chacun des deux documents est accompagné d'un appareil critique, de références scripturaires et patristiques. On y a joint un choix de témoignages patristiques relatifs à leur contenu et un *index verborum et locutionum.* D. M. S.

Abbé Fernand Martin. — Saint Jean Chrysostome. Dialogue sur le sacerdoce, Discours sur le mariage, lettres à une jeune veuve. Traduction nouvelle. Classiques Garnier. Paris. 1933 ; in-16, XXVI-234 p. Prix 15 fr. fr.

L'ouvrage est précédé d'une introduction sur la vie et les œuvres de S. Jean Chrysostome, d'une préface sur le choix des ouvrages et d'un avertissement sur la traduction : le lecteur trouvera là une rapide documentation sur l'origine des textes traduits et sur leur auteur. On a choisi les œuvres les plus susceptibles d'intéresser aujourd'hui un grand nombre de lecteurs, et on les a simplement traduites, sans rien leur enlever, autant que faire se peut, de leur charme. D. E. L.

R. P. Ioannes Hanssens, S. J. — Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus. T, II, et III, De Missa rituum orientalium Appendix : Indices et versiones. Rome, Université Grégorienne, 1930-1932 ; 3 vol., in-8, X-XX514, XII-646, 120 p. P. 25, 35 et 5 l.

Jusqu'ici, les spécialistes des questions liturgiques manquaient d'un ouvrage étudiant en détail les différents liturgies orientales. Le R. P. Hanssens, professeur à l'Institut Oriental de Rome, vient de combler, sur ce point, les exigences des plus difficiles. Nous avons sous les yeux les tomes II et III de son cours sur les liturgies orientales, les seuls qui soient actuellement livrés au public. En seize chapitres, il y expose tout ce qui concerne les liturgies eucharistiques de l'Orient. Successivement sont passés en revue les noms de la « messe » orientale, ses parties principales, la liturgie des présanctifiés, la matière du sacrifice eucharistique, les rits de la liturgie solennelle, de la liturgie des présanctifiés, de l'office des Typica. Chacun de ces points est étudié à fond. Un exemple : la matière du sacrifice eucharistique. Il n'y consacre pas moins de 140 pages. Dans un premier article, il traite du pain eucharistique : matière avec laquelle on doit le faire ; question des azymes; controverses sur la composition du pain eucharistique, entre Byzantins et Latins, Byzantins et Arméniens, Byzantins et Syro-Jacobites, Arméniens et Syro-Jacobites, Syro-Jacobites et Coptes, Coptes, Arméniens, Melchites et Nestoriens (un appendice est consacré au *fermentum* eucharistique de ces derniers) ; forme et nom du pain eucharistique ; nombre des oblata ; consécration des parcelles

accompagnant l'offrande principale ; préparation du pain eucharistique. Dans un article second, il parle du vin eucharistique : sa nature, sa couleur ; de l'eau qu'on doit y mêler, et en quelle quantité ; de l'usage arménien de ne pas mêler d'eau au vin ; des controverses des Arméniens avec les Romains, les Byzantins et les Syro-Jacobites à propos de cet usage. Sur chacun de ces points sont exposés l'usage actuel des différentes Églises orientales, et l'histoire du rit ; tous les textes liturgiques récents, une quantité énorme de textes canoniques et patristiques sont successivement apportés en témoignage. Les textes grecs et slaves sont cités en langue originale (leur traduction latine est donnée dans l'appendice), les textes en autres langues (armenien, syriaque, copte et éthiopien) sont en traduction latine mais en ayant soin de donner dans la langue originale les termes importants. On s'imagine difficilement la somme de renseignements qui rend ces volumes indispensables aux liturgistes et très utiles aux adeptes des autres sciences ecclésiastiques, spécialement aux théologiens. Ajoutons que la bibliographie est très copieuse et que trois lexiques détaillés, des matières, des formules et des auteurs cités rendent les recherches très aisées.

Malheureusement nous ne savons si l'A. a toujours découvert l'esprit qui se cache sous la lettre des formules et l'amas des documents. Tout un chapitre, par exemple, est consacré à « l'ordre de la messe dans les rites dérivés ou secondaires » (p. 366-406). Et déjà cette introduction de rites dérivés et secondaires est de nature à fausser les idées. C'est ainsi que le rite byzantin se voit divisé en constantinopolitain, catholique byzantin, melkite orthodoxe, russe, ruthène, melkite catholique, roumain orthodoxe, bulgare, roumain catholique. Cela suppose que l'on prête aux rites orientaux l'uniformité et la fixité que le rite romain n'a acquise qu'après le Concile de Trente, grâce surtout à la surveillance méticuleuse de la Congrégation des Rites. Tout au contraire, les rites orientaux ont une plasticité qui déconcerte, au premier abord, un Occidental de rite romain ; bien des cérémonies et même des parties du texte liturgique ne se trouvent pas indiquées dans les livres officiels : ils se transmettent par tradition et parfois non sans variantes. D'autre part, les éditions officielles des livres liturgiques sont parfois insuffisantes et peuvent induire en erreur quelqu'un qui ne les corrigerait pas par ce que la pratique lui a appris. Un exemple. Au haut de la page 369 du. t. I, dans la comparaison entre « le rite catholique byzantin et le rite constantinopolitain », il note comme différence : « *Sacerdoti proclamanti ante Evangelium* : *Σοφία ὀρθοί, etc, respondet chorus* : *Καὶ τῷ πνεύματί σου, et rursus monenti* : *Πρόσχωμεν, subdit* : *Δόξα σοι, Κύριε, δόξα σοι,* et il renvoie à BRIGTHMAN, *Liturgies Eastern and Western*, I, p. 372, 28-30, laissant ainsi supposer que l'usage constantinopolitain ne comporte pas ces réponses. Or cela est une méprise basée sur le fait que l'Auteur fonde son étude de la liturgie byzantine sur les textes publiés par Brightman, qui reproduit la version de l'*Εὐχολόγιον τὸ μέγα* de Venise, 1863. S'il avait consulté le *Ἱερατικόν* publié à Constan-

tinople en 1895 (qu'il cite cependant au t. III, p. 570), il y aurait lu textuellement les deux réponses en question. Et s'il avait eu sous la main l'édition de la Liturgie de S. Jean Chrysostome publiée à Athènes en 1912, il aurait pu y voir, à la p. 41, qu'elle ne contient pas, elle non plus, ces deux réponses. Tout comme le texte de Brightman, elle les suppose si connues qu'elle ne croit pas devoir les indiquer. Les éditeurs de ces textes n'ont certainement jamais cru qu'on pourrait un jour se baser sur ces détails pour donner la vie à un rite hellénique ou constantinopolitain de 1863 opposé au rite constantinopolitain de 1912. Et tout ce chapitre contient beaucoup trop de méprises semblables (1).

En parlant des messes privées, l'A. désapprouve ce terme. Mais il ne fait pas assez remarquer que les Orientaux qui ne se sont pas laissés gagner par l'uniatisme ne connaissent que la Liturgie solennelle, célébrée, selon les circonstances, avec plus ou moins de pompe, plus ou moins de développement dans les cérémonies, plus ou moins de chants, mais que jamais ils ne célèbrent de messe « basse » comme le font les prêtres de rite romain : tout au moins leurs liturgies moins solennelles sont-elles chantonnées. Tout aussi contraire à l'esprit du rite est de faire remplir les fonctions de diacre par un prêtre, comme semble le suggérer la p. 306 : en cas d'absence du diacre, le prêtre qui pourrait éventuellement assister le célébrant principal concélébrerait avec lui. Des remarques de ce genre auraient pu être multipliées. Un mot encore : pourquoi se servir d'un terme occidental par excellence, le mot *missa*, pour désigner le sacrifice eucharistique dans les rites orientaux ? En l'absence d'une dénomination admise par toutes les Églises, on aurait pu employer le terme générique de « Sacrifice eucharistique » ou même celui d'« Eucharistie » tout court. Signalons enfin une lacune : un chapitre sur le ministre de l'Eucharistie, où serait exposée l'histoire de la concélébration et ses rites.

Malgré ces critiques, nous recommandons chaudement cet ouvrage pour la somme inouie de renseignements qu'il contient : il vaut toute une bibliothèque.

Dom F. MERCENIER.

S. Salaville. — Liturgies orientales. Notions générales, éléments principaux. Bibliothèque Catholique des sciences religieuses. Paris. Bloud et Gay, 1932 ; in-16, 216 p

Un très bon livre de vulgarisation qui sera un excellent manuel pour ceux d'entre les séminaristes qui veulent, suivant les instructions pontificales, s'initier et se familiariser rapidement avec les choses liturgiques de l'Orient chrétien.

La première partie du livre examine les familles liturgiques et leurs

(1) Son étude est cependant très suggestive : elle nous montre, par exemple, ce que des remaniements, aussi maladroits qu'injustifiés pour la plupart, ont fait des liturgies syro-malabare, copte et éthiopienne. Vraiment la crainte de l'uniatisme n'est pas vaine !

ramifications, les langues liturgiques orientales, la légitimité catholique, les qualités et les défauts de ces diverses choses. La seconde partie est consacrée aux principaux éléments du culte : église, mobilier liturgique, vêtements, insignes, livres. La place prédominante, exclusive presque, est donnée au rite byzantin ; c'était vraisemblablement nécessaire pour la clarté de l'ouvrage, qui s'adresse à des non-initiés. Mais nous avons souvent regretté l'absence de notes et de bibliographie, cela aurait été d'un grand secours pour les professeurs et pour les étudiants qui ne se contenteront pas toujours de généralités et de simples aperçus.

D. E. L.

A. A. Vasiliev. — Histoire de l'Empire byzantin, traduit du russe par P. Brodin et A. Bourguina. Paris, Picard, 1932 ; 2 vol., in-8, X-498 et 482 p., pl. hors texte et 6 cartes.

Nous avons déjà signalé (*Irénikon* 1932, IX, nº 1, p. 101.) l'édition anglaise de ce magnifique ouvrage et dit tout le bien que nous en pensions. L'édition française, que nous attendions avec impatience, est en sérieux progrès. « Ce n'est pas une simple traduction de l'original anglais, dit lui-même l'A : c'est une nouvelle édition revue et largement augmentée ». En outre elle est rehaussée par la présence de très belles illustrations hors texte et de cartes. Disons pourtant au sujet de ces dernières, qu'elles ne sont pas d'une lisibilité parfaite et c'est regrettable : elles auraient pu constituer une ébauche d'atlas byzantin. Telles quelles, elles rendront pourtant service, car ceux qui doivent s'occuper des choses de Byzance savent que cet empire est aussi mal partagé dans les atlas historiques que dans les livres d'histoire.

Malgré ce léger défaut, ces deux volumes ont été très favorablement reçus dans les milieux savants. Pour nous, nous saluons en lui la première histoire byzantine un peu détaillée parue en français, car les travaux de Pierre Grenier (1904) et de Ch. Diehl (1919) ne sont que des aperçus, encore que le second soit de première valeur. L'ouvrage que nous recensons embrasse tout l'ensemble de la civilisation de Byzance : succession des faits de l'histoire politique et religieuse, questions sociales, mouvements littéraire, scientifique et artistique : rien de saillant n'est passé sous silence. Et dans tout le cours de son exposé, particulièrement dans celui des discordes religieuses, l'A. a su garder une très grande sérénité. Cependant ses conclusions devront çà et là être revisées : ce qu'il dit de Photios, par exemple, M. Dvornik ayant démontré que l'excommunication de ce patriarche par Jean VIII est un mythe. (DVORNIK, *Les légendes de Constanin et Méthode vues de Bysance*, Prague, 1933, p. 313 sq.) De même, est-il vrai de dire que, sous Michel Cérulaire, « les causes de la rupture furent essentiellement de caractère doctrinal » ? Est-il vrai que « malgré la rareté des sources, on peut affirmer avec la plus grande certitude que les trois patriarches orientaux restèrent fidèles à l'orthodoxie et soutinrent le patriarche de Constantinople » ? (KORO-

LEVSKIJ, *Diction. d'Hist. et de Géogr. ecclés.*, art. Antioche, fasc. 14, col. 606 sq.) Le patriarche Joseph était-il hostile à l'union que l'on négociait à Florence ? (HÉFELE-LECLERCQ, *Hist. des Conc.*, VII, 995-1019). Ces remarques ne doivent pas bien entendu faire sous-estimer la valeur de ce magnifique ouvrage qui pendant longtemps rendra les plus grands services à ceux qui veulent être initiés aux études byzantines. Souhaitons-lui aussi une large diffusion dans le public cultivé : il aidera à y détruire les préjugés contre Byzance répandus par les philosophes du XVIIe siècle et qui sont encore acceptés de nos jours.

Dom F. MERCENIER.

Fr. Dvornik. — Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague, Orbis, 1933 ; in-8, X-444 p. 90 Kč.

Le volume que M. l'abbé Dvornik vient de consacrer aux deux apôtres des Slaves est de ceux qui font époque. C'est qu'il dépasse largement le cadre des légendes pannoniennes dont il se présente comme le commentaire, et que chaque page, à peu près, nous apporte l'une ou l'autre découverte dont la grande histoire pourra faire son profit.

Jusqu'ici, le texte de ces légendes n'était connu que dans sa langue originale (l'édition la plus accessible est celle de MIKLOSICH-PASTERNEK, Prague, 1902). On saura gré à M. Dvornik d'en avoir donné une traduction française en appendice à son travail. Elle est précédée d'une étude sur la tradition manuscrite et les éditions de ces textes et sur les autres écrits qui peuvent servir à les compléter ou à les illustrer.

Ces légendes nous racontent la vie de Constantin le Philosophe, qui prit le nom de Cyrille à sa profession monastique, et celle de son frère Méthode, et elles avaient parfois été reçues avec une certaine suspicion. « Ecrites en slavon, elles racontent l'histoire de deux Grecs dont l'un surtout semble avoir été mêlé aux graves événements politiques et religieux qui bouleversaient Byzance vers le milieu du IXe siècle. Destinées aux Slaves que ces deux Byzantins ont convertis au christianisme, elles constituent en même temps deux importants documents d'histoire byzantine. Joyaux de la littérature slavonne que venaient juste de fonder ceux-là même dont elles font l'éloge, elles portent aussi l'empreinte de l'esprit grec et sont par là comparables aux œuvres littéraires byzantines de l'époque. Leurs auteurs, enfin, semblent imbus d'une sorte d'esprit « national » slave, mais animés, d'autre part, d'un ardent patriotisme byzantin, ce qui ne les empêche pas, du reste, de parler de la « Vieille Rome » et de son « apostolicus » avec une déférence que doivent trouver surprenante tous ceux qui connaissent les luttes dont seront remplis les siècles suivants ». C'est précisément cette variété qui fait tout l'intérêt de ces récits et qui les rendait suspects. De plus ils nous transportaient pour ainsi dire à toutes les frontières de l'Empire et étaient remplis des événements qui troublaient alors tous les esprits. Il fallait, pour établir leur créance, les comparer minu-

tieusement avec les autres documents contemporrains. C'est le travail que l'on nous présente.

Chapitre par chapitre, l'A. reprend les légendes et il prouve, presque toujourse à l'évidence, que leur contenu reçoit une parfaite confirmation des faits les mieux prouvés de l'histoire contemporraine. Il n'est pas de détail qui ne soit mis en parallèle avec un événement, un trait de mœurs. une manière de voir de la Byzance du IXe siècle. L'A. a été ainsi amené à reprendre l'étude d'une foule de problèmes et, presque partout, il leur apporte des solutions neuves qui se présentent entourées d'un faisceau de solides preuves. Son érudition est extraordinaire, son don de divination remarquable et son exposition séduisante. Il serait trop long d'énumérer les sujets ainsi renouvelés : réorganisation des provinces européennes de l'Empire sous la pression des invasions slaves, l'éducation des enfants à Byzance, la question des études classiques et l'opposition que leurs faisaient certains milieux monastiques, l'enseignement supérieur et sa réorganisation après les luttes iconoclastes, le monachisme byzantin du IXe siècle, les relations avec les Arabes et les tentatives d'évangélisation de ce peuple, l'histoire de l'empire Khazar, la question de l'Illyricum, etc. Mais signalons surtout que l'histoire de Photios y reçoit une lumière tout à fait nouvelle. Dès maintenant, bien des positions devront être abandonnées et bien des jugements, révisés. Rien qu'à ce titre, cet ouvrage est d'une importance qu'on ne peut sous-estimer. Nous espérons bien que l'A. ne s'arrêtera pas en route et que, bientôt, il nous donnera l'histoire définitive du schisme du IXe siècle, que, plus que quiconque, il est à même d'écrire.

Ajoutons que ce volume, qui sort des presses de l'Imprimerie d'État, à Prague, est d'une typographie parfaite. Nous nous permettrons seulement d'exprimer le regret qu'il manque de cartes. Celles-ci auraient contribué à rendre beaucoup plus aisée la lecture de certains exposés, par exemple l'histoire des Khazars et celle de l'Illyricum. Par contre les deux copieux index qui le terminent ne méritent que des éloges.

Dom F. MERCENIER.

N.-F. Fedorov. — Filosofia obščego dela (Philosophie de l'Œuvre commune), articles, pensées et lettres, 2e édition, sous la rédaction de V.-A. LOŽEVNIKOV et de N.-P. PETERSON ; avec un portrait de l'Auteur et un essai biographique de A. OSTROMIROV. Tome Ier, Charbin, New Town, Post-box 91, 1928-1930 ; 3 fascicules, in-4, XXX-38 p. 0,50 Dl. e fascicule.

A. Ostromirov. — Nikolaj Fedorovic Fedorov i sovremennost (N.-F. Fedorov et notre temps). Charbin, id.. 1928-1933 ; 4 fasc. in-4, 20. 51, 40 et 52 p. 0,20, 0,35, 0,35 et 0,35 Dl.

Le premier volume des œuvres de Fedorov a paru en trois opuscules annuels ; quant à l'intéressant ouvrage de M. Ostromirov, il a mis cinq

années pour paraître, bribe par bribe, à cause des « conditions excessivement compliquées et précaires » (Introduction, fasc. IV).

Enfant illégitime d'une illustre famille princière, obscur conservateur des catalogues du Musée Rumjancev à Moscou, N.-F. Fedorov (1828-1903) n'a, sa vie durant, rien livré de ses pensées au public, et le public l'ignorait complètement. Par contre, le « mystérieux bibliothécaire » était connu et très apprécié par une élite. « Ses pensées, je les ai lues comme miennes », écrivait Dostoevskij. Vladimir Solovjev, à son tour, écrivait au « penseur » : « Pour ma part, je ne puis que vous reconnaître pour maître et père spirituel ». « Je suis fier d'être le contemporain d'un tel homme » confiait Tolstoj au poète Fet. Il est vrai que le même écrivait à A.-I. Aleksěev : « N'ayez crainte : je ne partage point ses idées ».

Irénikon a déjà eu l'occasion de parler de cette influence (1929, VI, p. 678 ; 1932, (X, p. 204 et 487 sq.). Aussi croyons-nous que nos lecteurs non russes auront intérê à connaître, au moins en résumé, les principales idées de personnage.

En quoi donc ce penseur caché était-il si remarquable, comment pouvait-il exercer une telle influence sur ces titans qui l'admiraient ? Sa pensée est trop vaste, trop complexe, pour que cette notice puisse en faire ressortir les richesses ; au contraire, nous risquons de trop appuyer sur les parties de son œuvre les plus étranges et les moins indiscutables.

Avant tout, Fedorov est pragmatiste, quoique M. Ostromirov, protestant contre la phraséologie propre aux pragmatistes, lui décerne le titre nouveau de *projectiviste* (Fasc. II, p. 9). « Ce n'est qu'en *agissant*, en *accomplissant*, que l'on comprendra » (*Filosofia...*, p. 71). Dans le domaine de la philosophie religieuse, les dogmes ne sont pas, pour lui, des formules intellectuelles abstraites (Fedorov ne reconnaît d'ailleurs le nom de philosophie qu'à la pensée « vivante », « créatrice »), mais, tout comme pour M. Edouard le Roy, ils ont, avant tout, un « sens positif de prescriptions d'ordre pratique ». La Trinité est l'idéal, l'archétype même de la *sobornost* parfaite : en Elle, il n'y a ni solitude, ni division, ni limitation. L'eucharistie est la communion de l'homme en Dieu, le sacrifice sans cesse renouvelé de tous pour tous. Le dogme de la résurrection et celui du siècle à venir ont, eux aussi, un sens de commandement formel : le Christ opérera la résurrection, or « nous sommes le Christ », et libres en même temps : donc, librement, nous devons *opérer la résurrection* (ceci est le pivot de tout le système, et force nous sera d'y revenir). De même, l'union de deux natures en une hypostase est un précepte : l'Église, elle aussi théandrique, doit librement aboutir à l'immortalité des âmes et à celle des corps. Mais pour le moment, la mort règne ici-bas et a raison du Corps du Christ ; sur le plan supra-matériel et matériel (les deux se compénètrent d'ailleurs : « le péché est l'aiguillon et la mort »), la mort est donc l'ennemie du Christ, contre quoi il a triomphalement lutté, contre quoi, nous aussi, nous devons lutter délibérément. De ces prémisses naît

la philosophie de l'« œuvre commune », de la « liturgie » : la lutte contre la mort, lutte à outrance.

Cette « œuvre commune » de Fedorov peut sembler une rêverie, voire une folie. Il faut un certain courage, non seulement pour faire sienne, mais même pour parler de la « section matérielle » de cette œuvre. Car sur le plan matériel, cette lutte a aussi une importance primordiale : c'est cela même que l'on perd trop souvent de vue. Le dogme d'Éphèse, dit-il, est pour nous une formule morte ; pratiquement, *pragmatiquement*, nous sommes des nestoriens, voire des apollinaristes : nous oublions que le Verbe est intimement lié à son corps, à l'Église, à nous ; et l'humanité du Christ, qui est aussi la nôtre, nous la rabaissons à la fonction d'un *temple* provisoire et caduc. La paix tacite avec la mort physique, la capitulation qui consiste à attendre *passivement* la trompette de l'archange, est un crime horrible, équivalent au suicide, et à l'assassinat de tous ceux qui nous ont précédés dans le trépas. Or, la résurrection ne viendra pas malgré nous ; nous devons la conquérir, car, encore une fois, le Christ l'a fait, et nous sommes appelés à faire comme Lui. La prière pontificale pour l'unité reçoit son complément dans *I Cor.*, XV, 21 et 26 : nous obtiendrons la résurrection et l'immortalité des corps.

Fedorov estime que cette eschatologie de l'immortalité et du salut général n'est pas contredite par les sombres prophéties du voyant de l'Apocalypse et du Sauveur Lui-même : car les prophéties, d'après lui, n'ont pas un sens de « prédestination », mais d'« avenir conditionnel » (c'est-à-dire de *menace*, réelle certes, mais préventive et sanatrice). C'est faute d'avoir compris la valeur relative des apocalypses, évangélique et johannique, et en en déduisant une série de « dogmes grossiers » (comme s'exprime M. Ostromirov, fasc. II, p. 41) sur l'enfer et le purgatoire, que le catholicisme romain serait devenu une « religion de terreur » (*Filosofia*, p. 173).

Ceci posé, que faire ? Comment terrasser la mort physique ? Par « la reconstitution psychologique des pères et des aïeux », ni plus ni moins (*Filosofia*, p. 332). La mort physique, la décomposition même, n'ont de valeur absolue que si aucun moyen, présent ou futur, n'existe pour la *recomposition* des atomes humains. La science permet déjà certaines «résurrections», quelques secondes apès l'arrêt du cœur, par exemple ; sa mission est d'avancer sur ce chemin, de rassembler et de reconstituer les atomes semés dans les espaces intersidéraux par la décomposition des trépassés. C'est un plan universel, cosmique ; pour le réaliser, nous devons nous rendre maîtres de l'univers entier, à commencer par notre planète, qui n'est encore qu'un « vaisseau à la dérive ». La science contemporaine gouverne déjà une partie des forces naturelles ; la science future les gouvernera toutes ; il n'est d'ailleurs que juste que la *nature raisonnable* règne sur la *nature non-raisonnable*, et cela sur une échelle infinie. La science commence à capter l'électricité et la radioactivité ; elle continuera par l'activité de toutes les forces de la nature, y compris l'activité psychique.

En attendant, l'union de tous pour obtenir ce but suprême, c'est la fin de tous les conflits, la solution de toutes les crises (l'aspect politico-économique de l'« œuvre commune » est longuement examiné) : l'humanité n'aura plus d'ennemis dans son sein, mais un seul ennemi commun : la mort. Et le jour où l'homme règnera sur l'univers, le jour où il rassemblera les subtiles atomes, vestiges vagabonds des générations passées, ce jour-là sera l'avènement de « la terre nouvelle et des cieux nouveaux », du « règne qui n'aura point de fin ». Ce jour-là, la chair sera glorifiée, l'immortalité sera un fait acquis, la sainteté générale, l'union avec Dieu réalisée. (Voici, entre autres, un argument : la vie sexuelle, la génération n'ont de sens et de raison d'être qu'en fonction du complexe de l'*antéros*, qui, pour Fedorov aussi bien que pour Freud, est la conscience de la mort engendrant l'affinité des sexes. Dans l'utopie fédorovienne, la *génésique* fera place à l'*anastasique*).

Exposé en quelques lignes, dénué du don de persuasion candide et sans appel, propre à Fédorov, ce programme « cosmique » verse dans l'élucubration malsaine. Toutefois, il ne nous semble pas qu'il faille *a priori* le mettre au rancart. Et cela, tout d'abord, parce que les « anticipations » de notre philosophe, tout en participant à la puérilité de toutes les « anticipations de l'an 3000 », ne contiennnt néanmoins rien de constitutionnellement impossible, rien de non-pensable. En second lieu, derrière l'abracadabrante formule, il faut à notre avis chercher la tendance profonde de sa philosophie, tendance que nous avons essayé de dégager en parlant des prémisses de l'« œuvre commune ».

L'appréciation de la valeur théologique et morale de cette œuvre nous entraînerait trop loin, le seul exposé ayant déjà considérablement allongé notre compte-rendu. Les questions se posent en foule : Fédorov n'a-t-il pas surestimé les possibilités morales du genre humain ? La conquête de l'immortalité physique ne renouvellerait-elle pas les leçons de Babel ? Et, dans ce cas, à quoi servirait l'immortalité au nouveau Prométée ? L'étrange et terrible parole revient à la mémoire : « Ils appelleront la mort, mais la mort se dérobera ».

M. Ostromirov (Introd. au fasc. IV) se plaint d'une conspiration de silence contre Fédorov. Les réelles beautés de l'œuvre de ce dernier risquent de continuer à être à peu près ignorées : peu de braves iront se hasarder dans la broussaille des étrangetés qui, elles, crèvent les yeux. C'est dommage, car Fedorov était un penseur universel et puissant.

I. A. C.

Ettore Lo Gatto. — Storia della Letteratura russa. Roma, Anonima Romana editoriale, 1928-1931, in-8, 4 vol. XII + 294 + 292 + 336 + 276 pp.

Les quatre premiers volumes de cette histoire de la littérature russe couvrent trois périodes : la première commence avec la formation de la langue et s'étend jusqu'à la fin du XVIe siècle ; la seconde, celle de

formation de la littérature moderne, que l'auteur place entre 1600 et les débuts du XIXe siècle, se termine avec l'œuvre de Karamzin. (†) 1826) ; enfin, la troisième période, que l'A. fait commencer avec Žukovskij, est celle de la littérature moderne proprement dite. Les deux derniers volumes sont entièrement consacrés à cette troisième période : Vol. III ; histoire de la littérature pré-Puškinnienne et Puškin lui-même : Vol. IV ; Puškin encore (Livre V, de Puškin à Lermontov), Lermontov ; il s'arrête avec l'étude de Bellinskij.

La valeur de l'ouvrage que nous a donné M. Lo Gatto est indiscutable, son utilité pour les occidentaux qui veulent prendre contact avec la littérature russe, ancienne ou moderne, est très grande. Ce n'est pas là le premier ouvrage que M. Lo Gatto nous donne sur les questions littéraires russes : il a publié déjà des études sur la poésie russe de la révolution, sur M. Gorkij, sur le servage, sur la littraéture soviétique : notons encore des essais sur la culture russe et la littérature slave.

Très impartial, modéré dans ses jugements, cet auteur allie une grande sympathie pour la Russie à une indiscutable compétence ; les dimensions exiguës d'un compte-rendu ne nous permettent pas d'analyser le contenu de ces quatre volumes ; nous devons cependant signaler l'art avec lequel l'auteur décèle les influences réciproques des hommes les uns sur les autres.

Dans toute littérature, et spécialement dans la littérature russe, la vie politique, sociale et religieuse a son reflet ; c'est pourquoi l'A. est amené à faire de son ouvrage une histoire des mouvements intellectuels et religieux en Russie et c'est là un des points les plus intéressants de ce travail. Le seul reproche que l'on puisse peut être lui faire est de montrer de la sympathie pour tout ce qui en Russie fut révolutionnaire ou réformateur, à tort ou à raison. Cette sympathie, que l'on croit pressentir, devra se faire jour dans le prochain volume, où il lui faudra prendre parti, ayant à traiter d'une période tranchante. Le public, en tous cas, attendra la parution des derniers volumes avec une curiosité bienveillante.

D. P. O.

S. Dmitrievsky. — Dans les coulisses du Kremlin. Traduit du russe par R. Legrand. Coll. Choses Vues. Paris. Plon, 1933 ; in-16, VII-240 pp. 12 fr. fr.

Vagabond. vivant d'expédients, étudiant, socialiste, blanc, et enfin bolchéviste, l'A. devint membre du soviet de Moscou en 1922. C'est de cette époque que date sa connaissance des chefs soviétiques. Il rompit avec les soviets en 1930. Nationaliste, il admettait les principes « nationaux socialistes » de Lénine, mais ne pouvait accepter le pur marxisme international.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette bonne traduction d'un ouvrage où les détails intéressants abondent. Notons les portraits de Staline-Djougashvili, de Molotov-Scriabine, d'Andreev, de Koganovitch, de Mengisky, de Tchitcherine, de Litvinov, de Lounatcharsky et de Voro-

chilov le soldat ; signalons les descriptions de l'appareil étatique, de l'organisation policière, (maison grise du quartier chinois, service secret, guépéou) du kremlin et de la vie qu'on y mène. Les habitants du kremlin forment une caste fermée qui n'admet que rarement les « étrangers » et qui se montre dure aux gens en disgrâce ; c'est une aristocratie dont la vie est calme, simple, large, marquée d'un caractère familial, provincial et petit bourgeois. Là, comme partout ailleurs, la terreur sévit, même chez Staline, « ce fils d'un cordonnier de Tiflis, qui se disposait à embrasser la carrière ecclésiastique et qui, presque à l'improviste, est devenu le chef autoritaire d'un État nouveau » (p. 102-103). Rappelons enfin que l'A. considère le marxisme comme déclinant en Russie, (« Le marxisme se traîne misérablement ») (p. 122) et « la renaissance nationale de la Russie » comme une probabilité (p. 238). D. E. L.

Die « Sovet-Union 1917-1932 ». Berlin, Ost-Europa Verlag, 1933 ; in-8, XII-204 p., 4 RM.

Ce livre est une bibliographie avec commentaire de quelque 2000 ouvrages publiés en allemand sur le bolchévisme et les soviets. Les titres ont été recueillis, commentés et classés par 35 spécialistes dans différents domaines du savoir, et tous les renseignements ont été systhématisés et présentés par le D. K. Mehnert. Ce recueil est indispensable à tous ceux qui s'occupent de la Russie actuelle. D. T. B.

Die Union der Socialistischen Sowjet Republiken und die Genfer Abrustungskonferenz. IIe Teil. Berlin, Ost Europa-Verlag, 1928 ; in-8, 208 p.

Les Soviets dès leur admission à la Conférence de désarmement. ont proposé le désarmement total et immédiat ; dans tous les pays, ils ont donné une grande publicité à tous les documents et communications présentés par Livitnof, leur délégué à Genève. En Allemagne, la Société qui édite *Ost-Europa* s'est chargée de publier une première série de 8 documents, en 1928 ; les 16 documents publiés dans cette nouvelle série complètent le travail ; tous, ils datent de Mars et Avril 1928.

D. T. B.

Otto Hoetzch. — Aus der historischen Wissenschaft der Sovet Union. Berlin, Ost-Europa Verlag, 1929 ; in-8, 200 p. et un schema.

Ce volume contient les rapports présentés par les savants russes à la « Semaine des Historiens Russes », tenue à l'Académie des Sciences de Berlin, en 1928. On y trouve des études sur l'histoire générale, sur les idées sociales en Ukraine, sur les études historiques et l'organisation des bibliothèques et des archives. Le Prof. Hochet a, dans une courte introduction, attiré l'attention sur l'intérêt que ces communications scientifiques présentent en Europe occidentale. D. T. B.

Za ukrainsjku Pravoslavnu Cerkvu. Zbirnik stattej. (Pour l'Église orthodoxe ukrainienne. Recueil). Kremjanec-en-Volhynie, s. d. (1932), 23 p.

Za žednannja Sv. Božih Cerkov (Pour l'union des saintes Églises de Dieu). *Ibid.*, s. d., 19 p.

Deux tracts populaires, édités par l'Archiprêtre uni P. Tabinsjkij (« Bibliothèque ukrainienne de l'Union des Églises, fasc. 1 et 2), et imprimés par les Pères basiliens de Žovkvi.

S. Cetverikov. — Programma po zakonou Božiju 16 p. ; **Prof. D. M. Odinec. — Programma po russkoj istorii.** 21 p. ; **M. A. Levickja. — Programma po geografii Rossii.** 16 p. ; **A. Elčaninov, G. L. Lozinskij et K. V. Močulski. — Programma po russkomu jazyku.** 22 p. Paris, YMCA-Press, 1933.

En offrant au public la série des brochures consacrées au programme de l'enseignement des matières nationales russes, la société *Rodina i rodnaia reč* veut collaborer au développement de l'enseignement non scolaire à l'aide duquel les jeunes gens et les enfants de l'émigration russe pourront sauvegarder leur culture nationale et leur langue.

Signalons, dans le « Programme de l'enseignement religieux » de M. S. Četverikov. la place importante réservée à l'explication des fonctions liturgiques : signalons de même celle de la littérature et surtout de la poésie moderne dans le programme pour l'enseignement de la langue russe de M. K. Močulskij. D. P. O.

Th. Whitton. — The necessity for Catholic Reunion. Londres, Williams et Norgate, 1933 ; in-16, 164 pp. 5 sh.

A. G. Herbert. — Intercommunion, a theological study of Christian Unity. Londres, S. F. P. C. K., 1932 ; in-16, 128 pp. 2 sh.

Nous réunissons dans ce compte-rendu, par commodité et pour faire sentir leur contraste, ces deux livres à tendances très différentes. D'une part, un représentant de l'anglo-catholicisme d'extrême droite, l'un des cinquante signataires de la célèbre déclaration d'octobre 1932 ; de l'autre le théologien « catholique » de la S. F. P. C. K., le recteur du collège théologique de Kelham.

Le Rev. Whitton cherche à être nerveux et précis, à formuler des thèses nettes pour diriger le groupe des « réunionistes » qu'il appelle de ses vœux afin de promouvoir le bien du christianisme en Angleterre. On lira avec un intérêt facile les exposés un peu schématiques, trop anguleux peut-être, et où l'on désirerait plus de nuances, pour éviter le reproche de simplisme de la part des anglo-catholiques de tendance plus subtile. Un sommaire détaillé aidera les lecteurs pressés. La thèse fondamentale de l'A. est de considérer l'unicité de l'Église visible comme point fondamental de la

séparation entre le catholicisme romain et l'anglicanisme. Le dogme de la papauté lui serait subordonné et ne pourrait donc constituer de difficulté, la première thèse admise. Nous ne croyons pas qu'une telle recherche du *premier logique*, légitime sans doute, soit bien en place dans une théorie unioniste ; en effet, les orthodoxes croient également à l'unicité de l'Église (l'A. le fait remarquer) sans croire pour cela à la papauté. Cette théologie devrait, semble-t-il, moins construire des systèmes que remonter aux sources de la Rédemption, parce que le christianisme, c'est d'abord une institution divine positive. Le chapitre sur les difficultés qu'un anglo-catholique rencontre dans le catholicisme romain contient, à côté d'objections sérieuses, des points dont on serait tenté de sourire, s'ils n'étaient traités avec sincérité, et presque de se réjouir comme d'une dérogation à l'allure catégorique et sèche de ces pages.

Avec le P. Herbert, l'atmosphère change : davantage d'inspiration, davantage de citations de l'Évangile, mais aussi davantage de définitions déconcertantes et floues. L'A. lui-même avoue dans sa préface que son livre traite moins du problème de l'intercommunion que de l'Église sacramentaire. En effet, la réponse aux non conformistes anglais paraît très faible devant le fait de l'intercommunion avec les vieux-catholiques du continent. La différence entre les uns et les autres reviendrait à leur situation géographique. Abordons plutôt l'ecclésiologie du P. Hebert. Elle est très bien située dans l'économie divine du salut. Il nous semble cependant que toutes les conclusions de cet excellent principe ne sont pas tirées et que l'A. cherche à justifier le sacramentalisme chrétien à l'aide de l'Écriture (l'A. s'y montre exégète averti), sacramentalisme qui semble parfaitement répondre à ses aspirations religieuses, plutôt que de chercher dans les sources de la révélation (la tradition n'est pas mentionnée) une ecclésiologie qui pourrait, au premier abord, même contrecarrer les tendances religieuses du chercheur. Le sacrementalisme du P. Hebert va de pair avec une grande méfiance envers les développements doctrinaux, causes d'altérations du christianisme. L'unité de foi des chrétiens, devrait porter, selon lui, semble-t-il, sur l'existence des sacrements et sur une conception spéciale du sacrement de l'ordre, ministère de l'Église universelle *Apostolical Succession means the universal validity of the Ministry of the Church universal* » (p. 85). Une définition plus nette paraît illégitime à l'A. La sienne nous semble cependant assez peu scripturaire, pour ne pas dire plus.

Le problème de l'union suit ce sacrementalisme. L'Église romaine est accusée d'exclusivisme sectaire. Cet exclusivisme est de nouveau situé dans un domaine où l'Église catholique ne le situe pas : celui du Saint-Esprit travaillant les individus. On retrouve la confusion néfaste et ancienne entre la vérité objective de l'Église (vrai domaine de l'exclusivisme romain) et la bonne volonté des hommes. Avouons que cette confusion est faite aussi par des catholiques peu éclairés qui, ainsi, la provoquent ou la renforcent chez les non-catholiques.

C'est à de pareils catholiques que pourrait s'appliquer, à la rigueur, la phrase suivante : en la corrigeant : « *And when representatives of the Roman church are fully prepared to acknowledge and seek to make good the defects of the habitual Roman teaching and practice, and to confess Rome's share of blame for the divisions and the woes of Christendom and* at the same time *to proclaim their unshaken conviction that the Roman Church is the natural centre of Chritian unity, and that without her the rest of Christendom connot be made perfect-then the Roman Church will attract all Christians to herself as by a magnetic power* » (p. 98). En mettant au lieu de *natural centre, divinly appointed centre*, cela pourrait marcher.

Du point de vue de l'A., il faudra avouer qu'aucune société chrétienne, même la réunion de *toutes* les sociétés chrétiennes existantes ne pourra jamais être parfaite sur terre. Cette constatation inévitable semble triste quand on se laisse absorber par les réalisations humaines de l'Église et qu'on laisse dans l'ombre le point de vue catholique qui les transcende pour les oublier.

Le P. Hebert est donc opposé à tout exclusivisme, il ne l'est pas moins cependant à l'interconfessionalisme : si le premier ignore l'action du Saint-Esprit dans autrui, le second l'ignore dans lui-même. La vraie voie serait la voie *compréhensive* qui reconnaît cette action aussi bien chez soi que chez autrui et qui recherche l'unité déjà existante, celle du Saint-Esprit. Avec la réserve de principe déjà formulée, on ne peut s'empêcher, pour finir cette analyse déjà longue, de reproduire la belle phrase caractérisant cette méthode : « *This Way allows no surrender of principle from any denomination ; it only demands the surrender of its claim to self-sufficiency. But it demands, on the other hand, and unlimited degree of patience, faith, courtesy, and readiness to learn ; truthfulness, to state difficulties without flinching ; carefuul and honest thought, to distinguish the essential from the non-essential ; humility, to recognise and confess our own failings ; love, to bear with one another and trust one another, even when the difficulties seem insuperrable* » (p. 124). Dom C. LIALINE.

W. G. Peck. — Reunion and Nonconformity. Londres, Mowbray, 1932 ; in-16, 122 p. 26 sh.

Il est intéressant de présenter à nos lecteurs cet ouvrage qui envisage les projets de réunion, en Angleterre, des non-conformistes à l'Église établie. Et cet intérêt ne peut que s'accroître du fait que le sujet est traité par un ecclésiastique qui, après de longues années au service de l'Église méthodiste, a passé, en 1915, à la *Church of England*.

Il commence par préciser le terme non-conformistes : on doit le réserver à ceux qui l'ont acquis lorsque, en 1662, ils ont refusé de souscrire à l'*Act of Uniformity*. Vient ensuite l'exposé de leurs conceptions religieuses et de leur position vis-à-vis de l'Église d'Angleterre ; il examine ensuite la possibilité d'une réconciliation avec elle ou plutôt la voie qui pourrait y conduire.

Les *Free-Churches* sont un amas de dénominations qui ne s'accordent guère que sur le rejet de l'épiscopat et de l'autorité de l'Église officielle. Sur tout le reste, c'est la division. Leur position dogmatique peut tenir en ces deux principes : la primauté de l'individuel dans la vie religieuse et la séparation perpétuelle et irréparable des deux pouvoirs dans le domaine politique.

L'A. est très pessimiste au sujet de ces groupements religieux. Il ne dénie pas cependant aux non-conformistes certaines réalisations utiles ni certaines qualités (lutte contre l'ivresse et le jeu, tolérance religieuse, expérience religieuse vivante, ferveur dans la prédication, esprit de sacrifice qui se manifeste dans leurs œuvres), mais il se méfie de leur individualisme absolu. Dans le domaine de la réunion, en particulier, il voit qu'on se heurtera nécessairement à leur principe qui exclu la possibilité de leur faire accepter une Église instituée par le Christ et ayant pour mission de sanctifier les hommes. Ayant lui-même une foi positive, l'A. porte la question sur le domaine des « principes catholiques » (Église d'institution divine et épiscopat avec pouvoir d'ordre) ; il veut qu'on ne les perde jamais de vue, pour ne pas céder à la tentation d'amener la réunion par sentimentalisme en la basant sur des positions inconsistantes. Il ne voit qu'une manière d'aboutir : rendre à ses anciens corréligionnaires une vie sacramentelle basée sur le sacrement de l'ordre.

Dom M. Schwarz.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

D. M. Buchberger. — Lexikon für Theologie und Kirche. V. Hexapla-Kirchenweihe. Fribourg-en-Br., Herder, 1933 ; in-8, 1056 col., 10 pl., 20 cartes, 126 grav. Broché, 26 RM.

Au terme de la troisième année de sa parution, cette importante Encyclopédie de théologie et de sciences religieuses est arrivée à publier la moitié des tomes en cours de publication. On ne peut que féliciter les organisateurs et les collaborateurs de cette gigantesque entreprise de refonte de l'ancien *Kirchenlexikon*, de la manière dont ils ont réalisé le programme tracé au début du premier tome (cfr *Irénikon* VII, p. 758) : c'est un mérite appréciable d'être parvenu à recueillir, à synthétiser, à exposer les connaissances essentielles sur des milliers de sujets, en n'oubliant pas de citer une référence pour toute donnée importante, en relatant les ouvrages les plus autorisés qui traitent la question avec plus d'ampleur et, enfin, en garantissant l'exactitude de tout le contenu par la signature d'un savant spécialiste dans la matière. Cette encyclopédie est l'auxiliaire indispensable de tout ecclésiastique et de tout laïc cultivé qui a un rôle à remplir dans la société. On ne peut que souhaiter de la voir traduire en d'autres langues en ajoutant les articles spéciaux, qui concerneraient ses nouveaux lecteurs.

Citons quelques uns des principaux articles : Japon (il aurait été facile et utile, à côté des missions protestantes de dire un mot des missions orthodoxes qui y sont florissantes), Hymnodie (renseigne les noms des mélodes grecs, qui auraient mieux trouvé place sous la rubrique « Hymnographe »), Idée (remarquable note sur la notion d'idée à travers toute la philosophie). Jérusalem, Jésuiten, Jesus Christus (passé sous silence, dans la bibliographie, l'ouvrage du R. P. L. de Grandmaison), Inspiration.

Les rubriques se rapportant à l'Orient chrétien sont très nombreuses, citons-en quelques unes : *Horologium*, Ikonographie, *Johannes der Taufer* (avec plusieurs gravures, dont un bas relief byzantin et une icône russe du XVIe s.), *Johannes von Damakus* ; *Johannes von Kronstadt, heilige Katharina*, Kyco.

Souhaitons de voir les tomes suivants se succéder rapidement, car l'instrument de travail n'est pratique que s'il est complet.

Dom. Th. BELPAIRE.

Th. Van Tienelen. — De Godsmannen uit het Oude Testament. Bruxelles, N. V. Standaard Boekhandel, 1932 ; in-8, 329 p. 20 fr.

Ce livre est un recueil de monographies qui ont paru dans différents périodiques. C'est la galerie des patriarches, des trois premiers rois et des grands prophètes d'Israël. En quelques pages, la personnalité morale et religieuse de chaque héros est campée devant le lecteur, avec un rare talent dans le choix des traits caractéristiques, et tous ces traits sont uniquement et scrupuleusement empruntés à l'A. T. Mais ce qui est plus remarquable encore, c'est de voir combien chacun de ces portraits est vivant et combien le personnage se meut avec naturel dans le cadre de l'époque, qui est marquée avec un relief saisissant, grâce surtout à la facilité et la précision avec laquelle le texte sacré à été rendu.

D. T. B.

Adrien Boudou. — Actes des Apôtres, Verbum Salutis VII. Paris, Beauchesne, 1933 ; in-8, LIV-592 p. 1 carte.

Nous n'avons pas à présenter à nos lecteurs la collection *Verbum salutis*, ni à leur en démontrer la valeur et l'utilité. Le P. Boudou, si notre identification est exacte, a composé, en 1922, un livre sur « Le Saint-Siège et la Russie ». Voici qu'aujourd'hui il envoie de Madagascar le commentaire des « Actes des Apôtres ». Disons immédiatement qu'il s'est parfaitement adapté à cet autre genre littéraire. Peut-être ne se rendra-t-on pas compte du travail qu'exige cette vulgarisation sérieuse ; du moins, on sera surpris, à la fin de sa lecture, d'avoir appris tant de choses et d'avoir réalisé si fortement cette toute première histoire chrétienne.

Dans l'introduction, nous sommes initiés aux questions classiques d'authenticité, de date, de lieu de composition. Quelques excursus résument

la théologie des discours. Si l'on aime les traductions alertes, modernes, on aura toute satisfaction. S'écartant parfois de Vogels, de Nestlé, pour établir son texte, le R. P. l'a rendu en un français très vivant. Du commentaire, disons qu'il trace, jusque dans le détail. le milieu historique où naît et se développe l'Église. Le P. Boudou ne refuse pas de suppléer sobrement aux silences de Luc et il a souci de ramener à de justes proportions les passages que les procédés de composition semblent fausser.

S'il fallait trouver le défaut de ce commentaire, nous dirions que l'auteur n'a pas complètement maîtrisé le danger de l'amplification pieuse, cousine de l'amplification littéraire de jeunes rhétoriciens. Ces défaillances sont rares mais, plus que tout autre écrivain, S. Luc en souffre ; car il écrit si finement ! Cependant, si nous y sommes par trop sensibles, le P. Boudou nous ayant mis à même de comprendre et de goûter les « Actes » rien ne nous empêche de fermer son commentaire, une fois lu, bien entendu, et d'aller droit au texte. Ce ne sera pas de l'ingratitude, mais une façon originale de reconnaître avec quelle perfection l'auteur a rempli son rôle, qui est de nous faire lire avec intérêt et profit un pareil chef-d'œuvre. D. B. M.

Karl Adam. — Die geistige Entwickelung des heiligen Augustinus. Augsbourg, Haas et Grabner, 1931 ; in-8, 55 p. 3,60 RM.

Ce discours, prononcé le 4 mai 1030 devant l'Université de Tubingue, à l'occasion du centenaire de saint Augustin, est un magistral exposé de l'évolution de la pensée de l'Évêque d'Hippone, pour se libérer des erreurs du manichéisme et du néo-platonisme et, par l'effort de son puissant génie, pour s'assimiler toute la richesse du dogme révèlé.

D. T. B.

D. Zähringer O. S B. — Das kirchliche Priestertum nach dem heil. Augustinus. Ein dogmengeschichtliche Studie. (Forsch. z. christl. Lit. u. Dogmengesch., VII Band. 12 Heft.). — Paderborn, F. Schöningh, 1931 ; in-8, 220 p. 14 RM.

L'A. a réussi à nous présenter un excellent travail bien ordonné, clairement exposé et riche en renseignements ; bref un modèle du genre. Tous les éléments qui permettent de se rendre compte des conceptions que S. Augustin avait du sacerdoce, ainsi que de leur origine et de leur portée, sont répartis en six chapitres, dont la nomenclature indiquera l'intérêt : Le Christ et l'Église — Progrès historique — Le sacrement — Le ministère ecclésiastique — L'ordination — Le sacerdoce général et particulier. Relevons avec l'A. que S[t] Augustin n'a pas parlé de l'essence intime du sacerdoce. Il lui attribue le fait extérieur ; au Christ est réservée l'opération intime. S. Augustin applique cette thèse à tous les domaines de l'acticité sacerdotale. La sacramentalité de l'ordre est, pour lui, un acquis de la tradition, sans toutefois que son concept de sacramentalité ne s'identifie avec le nôtre (p. 195). D. Chr. v. d. M.

Dr D. Odon Casel. — Das christliche Kultmysterium. Ratisbonne, Pustet, 1932 ; in-16, 175 p. 3,80 RM.

Dans cet élégant petit volume, D. Casel réunit quelques-uns de ses meilleurs articles de vulgarisation du *Mysterium*, articles publiés précédemment dans diverses revues allemandes. L'A. voudrait arriver à faire comprendre à ses lecteurs que le *Mysterium* n'est pas un produit de la spéculation, mais un héritage de la plus pure tradition chrétienne et la clef vraie de la vraie attitude de l'*eros* humain devant l'*agape* de Dieu. Le point névralgique de cette théologie, la *représentation* de l'action salvifique du Christ, est à peine touché : il sera sans doute traité avec les détails qu'il comporte dans le volume qui suivra et parlera exclusivement de la messe. Le *Mysterium*, tel qu il apparaît dans ces pages, fleuries de citations scripturaires et patristiques, aura l'avantage de mettre le lecteur dans l'atmosphère essentielle du *plan* divin de salut, et de lui faire vivre la liturgie de l'Église sous cet aspect épanoui. D. C. L.

Clemens Blume, S. J. — Unsere liturgischen Lieder. Das Hymnar der altchrislichen Kirche. Aus den Urtext ins Deutsche umgedichtet, psychlolgisch und geschichtlich erklärt. Ratisbonne, Pustet, 1932 ; in-8, 228 p.

On trouverait difficilement compétence égale à celle du P. Blume pour parler des hymnes liturgiques latines. Collaborateur de Dreves aux *Analecta hymnica Medii Aevi*, qui ont atteint leur 55e volume, il connaît mieux que quiconque et les sources et le contenu de la littérature hymnologique. On lui sera très reconnaissant d'avoir dépensé quelque chose de son temps à ce travail de haute vulgarisation.

L'auteur ne traite en effet que des hymnes en usage de nos jours dans le Bréviaire romain. Seulement, c'est leur texte original qu'il nous fera connaître, en exprimant le regret qu'il ait été modifié par la commission d'Urbain VIII.

Après avoir exposé quelques principes fondamentaux sur les hymnes et l'hymnodie, l'A., dans la première partie de son livre, parle de l'évolution historique de l'hymnodie et de la psychologie du cantique (p. 22-62). Il y montre avec insistance que l'hymne spirituelle est « prière poétique ». (p. 31). La deuxième partie parle des hymnes de chaque jour de la semaine, qu'il appelle hymnes du Bréviaire, par opposition aux hymnes dans le Bréviaire, aux hymnes des fêtes ; ceux-ci en effet ne sont pas liés à telle heure canonique autant que les premiers, qui ne font qu'un avec l'office où ils se trouvent et lui donnent son caractère particulier. L'A. cependant se défend d'urger outre mesure et de fixer inéluctablement les heures canoniales aux divers moments de la journée. En effet, le soleil, autour duquel gravite la pensée de ces hymnes n'est qu'un pur symbole. On pourrait cependant remarquer que, si le déplacement est trop considérable, le symbolisme devient choquant : ce qui arriverait, par exemple, si l'on chan-

tait le soir *Jam lucis orto sidere*. En étudiant les hymnes de Matines, l'A. met en relief l'événement liturgique qu'a été leur adoption dans l'office romain. Les hymnes actuelles en effet, avec leur symbolisme solaire, ont été importées sur le continent par les moines iro-celtiques et elles ont supplanté l'ancien hymnaire bénédictin, qui accentuait le caractère nocturne et pénitentiel de cet office. C'est cette innovation qui a transformé l'antique N*octurna laus* en *Matutinum*. Le même processus fut appliqué aux Vêpres : là aussi, l'ancienne série a cédé la place à la nouvelle.

La deuxième partie de cet ouvrage parle des hymnes des fêtes (p. 176-219). Il étudie successivement les hymnes de la Résurrection, de la Croix, du mystère de la Naissance du Christ et de sa Mère, du Saint Esprit, de l'Église. Il a donc laissé systématiquement de côté les hymnes récentes et celles des saints.

Chaque hymne est donnée en texte original et en traduction en vers allemands ; les variantes importantes par rapport au texte actuellement en usage sont signalées ; parfois même, lorsque les deux textes sont très différents, ils sont donnés l'un et l'autre. Suit une exégèse minutieuse, telle que l'on pouvait l'attendre de l'érudition de l'auteur. Regrettons cependant l'absence de l'étude musicale de ces poèmes. Écrits pour être chantés, c'est la mélodie qui leur donne toute leur valeur et elle concourt très efficacement à leur vraie interprétation.

Dom M. SCHWARZ.

Dr. H. Koch. — Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in des Alten Kirche. Tübingen. Mohr 1933 ; in-8, XII, 196 p..

Depuis qu'il a renoncé à l'enseignement de l'Histoire Ecclésiastique, M. le prof. Koch s'est spécialisé dans le domaine de l'antiquité chrétienne et a publié des ouvrages d'érudition dont le dernier, *Cathedra Petri*, a soulevé de vives critiques parmi les théologiens catholiques (cfr. *Irénikon*, 1931, p. 232-233 ; *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1931, p. 851. Mais la science historique et philologique de l'auteur, qui, du reste, n'a jamais été contestée, nous garantissent que le présent florilège a été composé avec le plus grand soin. Il contient des extraits des écrivains grecs ou latins, païens ou chrétiens qui ont touché de l'ascèse, depuis Empédocle jusque Cassiodore. L'introduction (p. 1-22) est consacrée aux auteurs païens ; la première partie (p. 23-76) aux auteurs ascétiques chrétiens et la seconde (p. 77-155), au monachisme chrétien en Orient et en Occident. Chacun des extraits est suivi de l'indication de l'édition à laquelle le texte est emprunté et de la nomenclature des ouvrages et des articles se rapportant à l'auteur en question et parus jusqu'en 1932. En note, on trouve, pour chaque passage, des lieux parallèles dans l'Écriture ou dans les auteurs profanes, ces références se rapportant généralement à d'autres extraits du volume. Le livre est compélté par cinq tables : textes scripturaires, noms d'auteurs grecs et latins, mots techniques grecs et latin.

Dans son introduction, l'auteur nous prévient que son travail ne fait pas double emploi avec l'*Enchiridion Asceticum* (Fribourg-en-B., 1930) parce qu'il s'attache au côté « institutionnel » de l'Ascèse et du Monachisme. Est-ce pour ce motif que l'auteur limite à sept pages les emprunts faits à St Basile, et que, sur ce total, quatre seulement sont consacrées aux Règles, les autres se référant au *Sermo asceticus* (dont l'authenticité est fortement contestée) et aux *Epitimia* qui ne sont pas de S. Basile ? Jean Cassien y figure avec un court extrait emprunté aux « Institutions monastiques ». Quant à St Benoît, l'A. se borne à puiser dans les Dialogues de St Grégoire, la règle étant,, dit-il, dans toutes les mains. Le côté institutionnel est si exclusivement envisagé que le côté spirituel, le plus important dans le monachisme chrétien, est tout à fait passé sous silence et que même il n'est pas fait mention de l'obéissance, si fondamentale dans tout le monachisme. Chez un lecteur ou un étudiant non averti, la lecture de ces extraits pourrait laisser l'impression que l'ascèse chrétienne n'est pas au-dessus de l'ascèse antique. Tel qu'il est présenté néanmoins, l'ouvrage a dû exiger un persévérant labeur et il contient une riche documentation facile à consulter.

Dom TH. BELPAIRE.

Veit. L. A. — Die Kirche im Zeitalter des Individualismus, 1648 bis zur Gegenwart. 1. Häfte. **Im Zeichen des vordringenden Individualismus. 1648-1800.** 2. Häfte : **Im Zeichen des herschenden Individualismus, 1800 bis zur Gegenwart**. J. P, Kirch, Kirchengeschichte. T. IV. Friburg-en-Br., Herder, 1931 et 1933 ; in-8, XXIV-528 et XXX-516 p. Br. 16,50 et -14,40 rel. 20 et 18 RM.

Le 1er livre du 1er volume, sous le titre « L'Église », se divise en trois sections. L'A. la considère successivement : 1° en face de l'individualisme politique (absolutisme monarchique), p. 1-244 : l'Église affaiblie doit rassembler ses forces contre les despotes qui veulent accaparer le pouvoir spirituel et contre les tendances gallicanes ; 2° en face de l'individuaiisme culturel (*Aufklärung*), p. 244-322 : une des pensées maîtresses de ce mouvement est que toute entrave à la liberté de pensée en matière de religion, toute soumission du pouvoir temporel au spirituel doit être écartée ; le joséphisme et le fébronianisme sont bien exposés avec leurs causes et leurs résultats ; le chapitre sur les monastères allemands se lit avec grand intérêt ; l'A. affirme, non sans raison, que celui qui veut écrire l'histoire de l'Allemagne et de sa culture au début de sa formation politique, doit faire l'histoire des monastères (p. 316) ; 3° en face de l'individualisme social (Révolution française), p. 323-364. Dans le 2e livre, « Le Protestantisme », p. 365-452, M. Veit, professeur à l'université de Fribourg-en-Brisgau et spécialiste de l'histoire moderne de l'Église en Allemagne, a donné un développement particulier à l'histoire externe et interne des différentes sectes ; il n'y aura guère de manuel où l'on trouvera une synthèse aussi ample et compétente. Le point de vue très juste sous lequel l'histoire de

ce siècle et demi a été envisagée, l'individualisme, doit être pris dans un sens large ; aussi l'A. aurait-il pu appliquer la dénomination d'individualisme religieux au titre du 2e livre ; cette appellation semble même s'imposer, si on lit, dans la préface, que le principe de l'individualisme s'est incarné dans le protestantisme (p. VI). A la même occasion, on aurait aimé le voir s'étendre un peu plus sur les causes lointaines de l'individualisme et sur son influence ainsi que sur la réaction provoquée par lui dans l'idéologie catholique. « On a donné à l'Église catholique du Saint Empire Romain de la nation allemande la place qui lui convient dans l'exposé, sans toutefois vouloir mettre à l'arrière-plan l'histoire de l'Église dans les autres pays de l'Europe » (préface p. VIII). Le 1er chap. du 3e livre, intitulé « Le Schisme », p. 452-488, s'occupe, un peu trop sommairement, des quatre patriarcats orientaux ; le 2e traite des relations des chrétiens orientaux avec Rome ; puis la Russie fait l'objet des chap. 3-7 (l'Église d'État, le schisme en Pologne, relations avec l'Église catholique et l'Islam, les sectes) ; le sud-est européen clôt l'exposé avec le chap. 8. Dans ce livre, l'A. s'est beaucoup servi de Mourret, t. VI. S'il est permis d'exprimer un desir pour une nouvelle édition, c'est d'y voir supprimée la phrase que « les théologiens grecs n'ont rien produit en fait de théologie depuis des siècles » (p. 454).

Pour le second volume, M. Veit a voulu conserver le dénominateur « Individualisme » Il y traite la période où l'individualisme est à son apogée : l'individu se déifie et dans la vie sociale et dans la vie privée. Avec les temps modernes, l'esprit révolutionnaire qui, depuis la fin du quinzième siècle, fomentait tous les désordres, fait sa grande éruption : d'où la *geistige Säkulisierung* et la dictature napoléonienne dans l'État et dans l'Église (p. 4-32) ; tout se trouve sous le signe du Concordat et des Articles organiques, puis de la sécularisation et des différends avec la hiérarchie en Allemagne. « L'Église devant les phénomènes et mouve ments internationaux de la politique, de la vie spirituelle et de la *Kultur* (p. 33-224), à l'époque moderne, sera, sans doute la partie la plus appréciée du volume. Nous voyons les attaques que l'Église doit subir, après le Congrès de Vienne, de la part de l'indifférentisme, du libéralisme, de la fausse philosophie, du socialisme et du communisme ; l'extrême paradoxe de l'individualisme. L'autonomie, que l'homme veut aussi complète que possible, s'exprime finalement dans le mouvement athée : *Los-von-Gott*. La réaction dans l'Église ne pouvait manquer : il en résulta un mouvement très accentué d'action catholique, une *Ultramontanisierung des Denkens* (p. 107), une nouvelle effervescence de la vie intérieure. Puis les missions prennent un essor jusqu'ici inconnu. L'art catholique, sous toutes ses manifestations, fait l'objet d'un chapitre spécial. Remercions l'auteur d'avoir fait une si large place aux influences des idées sur les faits.

Dans le troisième livre « L'Église dans les pays particuliers » (p. 225-427), on fait le tour des cinq parties du monde. L'A. fait précéder, chaque

fois, la vue synthétique sur l'histoire par les statistiques actuelles, empruntées surtout au *Staatslexikon*. Le chapitre 9, sur la Russie donne principalement un aperçu des difficultés et persécutions que l'Église y a rencontrées jusqu'aujourd'hui. « Église et Églises » font l'objet du dernier livre (p. 428-485). Toutes les tendances dans le protestantisme moderne y sont traitées amplement (p. 432-467) ; l'Église orthodoxe doit se contenter de moins de sept pages. Comment l'A. n'a-t-il pas corrigé la phrase : *Ohne Aenderung läszt sich für den heutigen Kulturzustand Russlands wiederholen, was um 1800 ein deutscher Diplomat* (le chevalier de Bray) *über seine Eindrücke berichtete* (p. 470) ? Ce qui suit ne cadre guère avec le tableau de la Russie actuelle (p. 358). A maintes reprises, l'A. parle du travail unioniste contemporain qu'il considère comme la reprise des tendances unionistes du dix-neuvième siècle (p. 472). Il conclut, après avoir parlé, entr'autres, de l'œuvre d'Amay, que les résultats semblent encore lointains (p. 366). Suit enfin une revue des principales sectes protestantes et de celles qui sont sorties de l'Église catholique.

L'idée dominante de ces volumes a été de donner un tableau synthétique et aussi exhaustif qu'un manuel le permet de la vie de l'Église, surtout de la vie extérieure, tracé d'après les États, On ne saurait assez louer l'objectivité franche de M. Veit ; il a fait siennes les mémorables paroles du Père Holzapfel (*Geschichte des Franziskanerordens. Einleitung*, p. IX) : L'Odre ne doit pas rougir de son histoire et ne fera que gagner à la proposer telle qu'elle est et à montrer aux hommes qu'il n'a pas de secrets sur son passé » (citées p. 9 du vol. I). C'est surtout dans l'étude claire des rapports entre l'Église et les différents États, que l'A. a le mieux réussi. L'exécution typographique mérite tous nos éloges. Espérons que les deux autres volumes seront bientôt achevés. (Cf. *Irénikon* VIII, 1931, p. 780).

D. I. D.

IMPRIMATUR :

ARM. COLLARD,
Vicarius Generalis.

Namurci, 27 decembris 1933.

TABLE DES MATIÈRES

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUES

IV. REVUE DES REVUES

V. BIBLIOGRAPHIE

ANONYMES

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE)